فتنة الورَّاق

من تراث نقد الفكر الديني في القرن الثالث الهجري



عبد المنعم المحجوب

فتنة الورَّاق

من تراث نقد الفكر الديني في القرن الثالث الهجري

تأليف

عبد المنعم المحجوب



فتنة الورَّاق

عبد المنعم المحجوب

الناشر مؤسسة هنداوي
المشهرة برقم ١٠٥٨٥٩٧٠ بتاريخ ٢٦ / ١ / ٢٠١٧

يورك هاوس، شييت ستريت، وندسور، SL4 1DD، المملكة المتحدة
تليفون: ٨٣٢٥٢٢ ١٧٥٣ (٠) ٤٤ +
البريد الإلكتروني: hindawi@hindawi.org
الموقع الإلكتروني: https://www.hindawi.org

تصميم الغلاف: ولاء الشاهد

الترقيم الدولي: ٨ ٣٦٣٠ ٥٢٧٣ ١ ٩٧٨

صدر هذا الكتاب عام ٢٠١٥.
صدرت هذه النسخة عن مؤسسة هنداوي عام ٢٠٢٤.

المحتويات

مدينة العالم

بغداد في النصف الأول من القرن الثالث الهجري: أكثر من ١٠٠٠ ورَّاق؛ كل منهم يكتب في يوم عملٍ واحد ما بين ٥٠ و١٠٠ ورقة. تُنسخ مئات من الكتب، بعضها حديثٌ يشهد «طبعته» الأولى. وضعٌ مثالي لكي يبدأ الجدل.

يتحول حي الورَّاقين إلى حلقات يومية من الدراسة والجدل، ويصبح الأكثرُ إثارةً من بين الموضوعات حدثًا ثقافيًّا يصل أثره إلى القصر، وكان أكثرها إلهامًا وجدلًا هو القرآن الكريم — أكثر النصوص المقدسة برهنةً على وجود الله، وحوله يتردد الحوار بين تقديس النص الختامي كونه «المانفيستو» الإلهي الأخير أمام العالم، وبين التجديف ومراجعة اللاهوت، وتحويل ذات الله المتنزِّل في الجدل إلى «كائن» أنثروبومورفي، وإحالة عائلة الأنبياء المقدسة والتطويب الفقهي ومفهوم العبادة المفارق، إلى محطات في الحياة الثقافية اليومية لمدينة العالم: بغداد.

كان أبرز أدوات هذا الجدل ما يقوله المتجادلون فعلًا، أو يُتَقَوَّل به على ألسنتهم، حول العظات الدينية؛ أهي تذكير ينفع المؤمنين، أم هي مكررة وجب رفضها؟ ولكن رَفْضها كان أيضًا إعلانَ كفرٍ يُجَازَى صاحبه بسلطة الفقه وحكم الفقهاء.

الفِرَق تعقد مجالسها ومناظراتها، بيئة جدلية تبلغ أَوْجها بظهور الفكرة ونقيضها في آن واحد، ربما من خَصمين، وربما من الفم ذاته. لا حدود لما يمكن للعقل أن يستشرفه. تتحول تلك اللحظة البغدادية إلى منطقة وسطى بين الثنائيات السياميَّة الكبرى: الإيمان والكفر، الله والشيطان، النبي والدجال، الثواب والعقاب، الجنة والنار، الدين والدنيا ... إلخ. منطقة رَمادية بين الوحي والوعي الزائف، بين الوعي والوحي الزائف.

صورة الكون: بغداد مركز العالم، سُرَّة الأرض، الشمس والقمر والأجرام السماوية تسعى في مدارات حولها. هذا هو التخييل القَرْوَسَطي الذي صوَّر علاقة الإنسان بالمحيط.

غائية العلامات: تبرز على نحو شبه دوري علامة من علامات الساعة، لكنها تتراجع. تحيينٌ مشكوك فيه، ولكن الناس سرعان ما يهتمون بعلامة جديدة، أو شكل جديد لعلامة مذكورة، لا يمكن تقسُّط الغاية القصوى إلا برموز الله في الدنيا؛ لا شيء إلا ويتصل بسيمياء القيامة.

غائية التلفظ: اللغة استدراجُ حَدَثٍ، انتظارُ واقعةٍ، منطق الإنسان مُوكَل به البلاء، كما في الأثر، ومنطق الله مبدأ كل خلق.

في رواق بالقرب من الورَّاقين تنعقد حلَقات المناظرة، يقتطع البغداديون جزءًا من وقتهم ليشاركوا أو يسمعوا، وكان بعضهم من أهل الرصد.

الأحداث الكبرى لا تزال حية بالرغم من مضي أكثر من مائتي سنة. رُغاء الجمل يدوِّي في الأرجاء مع الغروب، لا يسمعه إلا الشيعة المتأهبون والخليفة المتوفز . الملامحُ لا تزال تصطف عنوةً بين كلبيين (قحطانيين) وقيسيين (عدنانيين)، والإقطاع السياسي والاجتماعي راسخ في ترائب الدولة، وأجياله الناشئة تواصل تقليدًا راسخًا، مستعدة دائمًا للمنافحة عن امتيازاتها. البلاط يكرِّس الاستبداد، والفقهاء يؤدلجون الحق الإلهي في الحكم، ويجعلونه شرعًا. بينما تكتظ الأرجاء بدعوات الخصوم والفرقاء، وجميعهم يتحصنون وراء مبدأ التكفير وعُدَّته، ويدَّعون اليقين:

- دعاة الخوارج ومفهوم الإيمان والعمل.
- أنصار الكيسانية ونظرية العوْد الدنيوي.
- الفقه الذي بدأ عقلانيًّا ينتهي سكولائيًّا ويغلق منظومته.
- الفلسفة تأخذ طريقها إلى موضوعات الشريعة والتشريع.
- الشعراء يكتشفون أن النص لم يعد يستوعب الحياة.
- مدرسة «أهل الرأي» تُطوِّر تقنياتها، وبعد أن كانت دروس واصل بن عطاء مثالًا لمنهج عقلي بدئي، تتحول إلى أول اتجاه فكري عربي لا يرى غضاضةً معرفية أو كفرًا في حسم الجدل لصالح العقل.
- مدرسة «أهل الحديث» تتمسك بالعراقة، وتنتج أكثر المذاهب تحجرًا.
- حركة الترجمة تضاعف تأويل أوجه التحميل. المتكلمون يعيشون عصرًا ذهبيًّا.
- تأويل النص يشهد شكلًا أعلى من التقنيات: المعتزِلة يؤسسونه على المفاهيم، فينسبهم النقاد إلى الفلسفة اليونانية، والباطنية يحيلونه إلى الأحوال، فينسبهم

النقاد إلى أقانيم النصرانية، والسلفيون يكرسون المُثُل، فتستدرج الأفلاطونية أكثرهم انفتاحًا، بينما ينغلق النص على الأكثر محافظة منهم.

وأخيرًا فإن «العلوم العربية»[١] تداخلت تمامًا مع «علوم العجم».

ملامحُ اكتظاظٍ فكري خلاق لا يهدأ إلا بتدخل السلطة فتفرض رأيًا محددًا. فيما عدا ذلك لا شيء ينتهي، لأنه متى ما بدأ لن يحول دون استمراره إلا القيامة، حيث لن يتبقى إلا وجه الله، يتفحص الخراب، قبل أن يعيد الخلق كرةً أخرى. «حركة صراع فكري بين عدة حضارات، ولن نستطيع أن نفهم حقيقة العقلية الجديدة وتطورها طوال ذلك العصر إلا إذا درسنا الوسط الذي اصطدمت فيه عقليات مختلفة، واختمرت فيه بذور الحياة العقلية التي جعلت من العصر العباسي الأول عصرًا من أخصب العصور الفكرية في تاريخ العالم.»[٢]

مقدمات هذا الاكتظاظ أو «الغليان الكبير الذي كانت تعوم فيه جميع عناصر الإسلام» كما يسميه رينان،[٣] نشأت في أواخر الدولة الأموية. وفي أواخر زمن المأمون، ومعظم زمن المعتصم كان المعتزِلة يشبهون حزبًا من المثقفين، هو الأقرب إلى السلطة، وكان تعدد فرق المعتزِلة مثالًا تطبيقيًّا يختبرون به آراءهم.

تحت هذا «الغليان العظيم» علينا أن نتتبع مسارين متوازيين في حركة الرفض السياسي التي جابهت سلطة الأمويين ثم العباسيين: يتخذ المسار الأول سمة الجدل الفكري والفلسفي، وما يتصل به من نقد يفكك الخطاب الديني الذي تسوده «العقادة» و«الفقاهة»، ويتخذ الثاني سمة الخروج على طاعة الدولة متمثلًا في الانتماء إلى أقوى حركات وتنظيمات الرفض؛ أي الشيعة وأنصار الدعوة إلى حكم آل البيت.

---

[١] العلوم العربية هي الاصطلاح الذي يطلقه الخوارزمي في «مفاتيح العلوم» على دراسة الشرائع وما يتصل بها، في مقابل علوم العجم الفلسفية والتطبيقية.

[٢] بدوي، ٥٢-٥٣.

[٣] ابن رشد والرشدية، ١١٨.

استبداد اللاهوت وتخييل الإلحاد

الفقه في دلالته العامة نمذجةٌ اجتماعيةٌ تصوغ الشرْع، وتقنين واقعي ينظم الأوامر الإلهية تحت مظلة الإيمان. وفي دلالته الخاصة هو انتقال من الدين من حيث هو معرفة كونية تتيح للفرد استلهام أسلوبه في الخلاص الذاتي باتباع حد أدنى من «الالتزام»، إلى الدين بوصفه جريدةً رسميةً تشترط الالتزام الجماعي باللاهوت الإسلامي، وتصنف محاولات الخلاص الفردي تحت بند الهرطقة.

في أوج اللحظة العربية — كما رأينا في بغداد — تحول الإسلام من كونه دلالة كونية تشير إلى تجارِب أممية سابقة، عبرت عنها — بشكل رئيسي — الديانتان اليهودية والنصرانية، إلى دلالة شوفينية تجعل أتباع هاتين الديانتين ذِمِّيين لا يجوز القبول بهم إلا بوصفهم من دافعي الضرائب؛ فالوسطاء المسلمون يشترون دينهم من الله، وعلى اليهود والنصارى أن يشتروا دينهم من المسلمين؛ لأن هؤلاء أصبحوا الوكيل الحصري والوحيد الذي يحتكر هذه التجارة. أما الوثنيون أو المجوس أو الأرواحيون أو اللادينيون فإما أن يصيروا مسلمين؛ أي أن يحولوا أنفسهم إلى جنود، وإما أن يصيروا ذميين؛ أي أن يقبلوا دفع الضرائب؛ لأن وجودهم على دياناتهم تلك يسبب إحراجًا يعرقل عمل هذه المنظومة ولا يرتضيه الفقهاء.

فقه العقيدة، وتحويل الإيمان الديني من معرفة بسيطة إلى «جريدة عُرفية»، أنتج كذلك فقه الدولة وصنع «جريدة قانونية» هي أول أشكال الدساتير البدائية التي عرفتها الدولة العربية.

ربما لم تُكتب «مُدوَّنة» هذا الدستور إلا في العصر الحديث، تأثرًا بالتجارِب الأوروبية، لكن موادها مبثوثة وموزعة في نصوص الأخباريين ورواة الأثر، وبعض الشعراء.

الإلحاد والزندقة

الإلحاد في معناه العام رَفْضٌ معرفيٌّ يُنكر الدُّوغْما الدينية، ويعيد تأويل الإيمان فينزع عنه ما أُلبِس من يقين وقداسة، ويرده إلى ضروراته الإنسانية. والإلحاد مع ذلك ليس نقيض الإيمان؛ فالإلحاد في أحد معانيه إيمان مضاد.

أما الزندقة فهي ظاهرة تاريخية، ترتبط نشأتها بظهور الاصطلاح نفسه، وبتمظهرها في عدد من التجارِب، وعلى الأخص في العهدين الأموي والعباسي الأول. قبل ذلك كان الاختلاف في الدين يُوصف بالكفر أو الشرك أو النفاق، أو يُترَك إلى حُكْم الوفاق وحرية المعتقد: ﴿لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينِ﴾.

في التراث العربي يقع عادةً دمج الإلحاد والزندقة في تجرِبة واحدة، ومبعث هذا الدمج إما سياسي وإما مذهبي، والسياسة والتمذهب متداخلان أشد التداخل، بحيث لا يمكننا التوقف عند آراء المؤرخين العرب التي تصف الإلحاد والزندقة، دون إعادة التفكير في البواعث التي تنظم تلك الآراء، إذ إننا — بغير ذلك — لا نعثر سوى على مواقف المؤرخين أنفسهم، أي على وصف تجارِب حياتهم، لا على حقيقة التجارِب نفسها.

إن الدلالات التي نتوخاها من قراءة متون التاريخ العربي خلال القرون الأربعة الهجرية الأولى سرعان ما تغيب وراء اكتظاظ مواقف المصنِّفين من الرموز المذهبية والسياسية التي عاصروها، أو روَوْا سيرتها، عِيانًا أو تخييلًا. لكننا من جهة ثانية، يجب ألا نلجأ إلى تعميم القراءة على هذا النحو؛ فالكثير من النصوص، حتى وإن لم تصرح بالوقائع المجردة، فإنها تشي بحد أدنى من هذه الوقائع، وعلى القراءة آنذاك أن تكون مركبةً، توظف الدلالات المباشرة التي تحيل إليها النصوص دون توسط، وتوظف الدلالات غير المباشرة (الممكنة) التي نمر إليها عبر عدد من الرموز والعلامات التي تُضمِرها النصوص، خاصةً عند تجريد لفظَي الإلحاد والزندقة من دلالتهما الاصطلاحية المرتبطة بنشأة كل منهما.

بشأن الزندقة يفترض هادي العلوي «أن الكلمة من أصل سرياني أو آرامي، فلقد كانوا يطلقون على الشاب الصديق أو الوسيم البريء اسم Nazug Zadag، وكان على الأغلب يرافق الرجل الصديق ويخدمه، وصار الفرس لسهولة اللفظ يدعونه «زنديك»، وعنهم عرَّبه العرب إلى زنديق.»[١] ولكن الأرجح أن أصل كلمة «زنديك» هي النسبة إلى «زَنْد» وهو اسم

[١] الزندقة، ١١.

كتاب «مَزْدَك» في تأويل كتاب «الأفِستا» لزَرَادشت، كما يشير أدي شير في «الألفاظ المعربة». ويشير عبد الرحمن بدوي إلى أن «لفظ «زنديق» لفظ غامض مشترك أُطلق بمعانٍ عدة، مختلفة فيما بينها، على الرغم مما قد يجمع بينها من تشابه.»[٢] إننا نعثر تحت غِلالته على هؤلاء:

- المانوي.
- كل صاحب بدعة.
- كل من لا يتبع مذهب السُّنَّة.
- الشعراء.

وسوقًا على ذلك كل فيلسوف ومفكر؛ فالفلاسفة ليسوا بتعبير الخوارزمي إلا «ملاحدة العصر وزنادقة الدهر.»

كان بدء ظهور الزندقة، يقول ماسينيون، «في العراق سنة ١٢٥هـ (٧٤٢م) عند قتل الجعد بن درهم، ثم نجد خلفاء العباسيين سنة ١٦٧هـ (٧٨٣م) يُسندون التحقيق الرسمي مع الزنادقة إلى قاضٍ مختص بهم هو العريف. وفي تلك الأيام قُتل بشار بن برد وصالح عبد القدوس، ثم صار اسم «زنديق» اسمًا له دلالته الثابتة.»[٣]

كان يُنسب طابع الظرف إلى الزنديق، «تيهُ مغنٍّ وظُرفُ زنديقٍ» كما قيل، كأن انسلاخهم من التدين لا يتأتى — في نظر المسلم — إلا بالسخرية والتهكم، أو بالتلاعب والتشكيك، كما نجد في رسالة ابن القارح: «… الزنادقة والملحدين الذين يتلاعبون بالدين، ويرومون إدخال الشبه والشكوك على المسلمين، ويستعذبون القدح في نبوة النبيين».[٤]

وكان الوليد بن يزيد ممن رُمُوا بذلك، وقد «أقام في الملك سنة وشهرين وأيامًا، وهو القائل:

إذا متُّ يا أم الحنيكل فانكحي   ولا تأملي بعد الفراق تلاقيا
فإن الذي حدثتُه من لقائنا   أحاديث طسم تترك العقل واهيا

[٢] بدوي، ٣٦.

[٣] ماسينيون، دائرة المعارف الإسلامية، زنديق.

[٤] رسالة الغفران، ٢٦–٢٧.

ورمى المصحف بالنُّشَّاب وخرقه، وقال:

إذا ما جئت ربك يوم حشر   فقلْ يا رب خرَّقني الوليدُ.»[٥]

وقد جعل اللاهوتُ السياسي الزندقةَ أشد من الكفر، إذ في رأي «بعض الفقهاء أن الرجل إذا ظهرت زندقته ثم تاب فزعًا من القتل، لم تقبل توبته، وليس كذلك غيرهم من الكفار، لأن المرتد إذا رجع قُبِلَ منه الرجوع.»[٦] ولكن الفقهاء يطمئنون المسلمين إذ «لا ملة إلا ولها قوم ملحدون.»[٧]

في عصر المهدي (١٥٨–١٦٩هـ) والهادي (١٦٩–١٧٠هـ) انتهى ذلك الاكتظاظ، أو «الغليان العظيم»، بملاحقة دءوبة شرسة للزنادقة ومحاربتهم ومحاولة إبادتهم، وأوصى المهدي ولده الهادي بملاحقة الزنادقة في نص شهير:

«تَجَرَّدْ لهذه العصابة فإنها فرقة تدعو الناس إلى ظاهر حسن، كاجتناب الفواحش والزهد في الدنيا والعمل للآخرة، ثم تخرجها إلى تحريم اللحم وعدم مس الماء الطهور، وترك قتل الهوامِّ تورعًا وخشية، ثم تخرجها من هذه إلى عبادة اثنين أحدهما النور والآخر الظلمة.»[٨]

أصبحت المانوية Manichaean عَلَمًا دالًّا على هذه الطائفة، إلا إنها كانت مانوية عربية إسلامية، ولم تكن مانوية فارسية، كما يدل اسمها. فقد اتجهت المانوية «في عصر المهدي اتجاهًا خاصًّا، ولها تعاليم وطقوس خاصة، ولعل بعض هذه التعاليم ليس له أصل في عصر ماني نفسه [القرن الثالث الميلادي].»[٩]

لقد حارب المهدي هذه النزعة محاربة شديدة، ونظم ملاحقة الزنادقة تنظيمًا دقيقًا، فعهد إلى أحد أصحابه بتتبعهم وسماه صاحب الزنادقة، وهو عمر الكَلْواذي، وبلغ الاتهام

[٥] رسالة ابن القارح، ضمن رسالة الغفران، ٢٩.

[٦] رسالة الغفران، ٢٦٧.

[٧] رسالة الغفران، ٢٦٧.

[٨] الطبري، ٦: ٣٤٣. انظر: سنة ١٦٤هـ.

[٩] يوسف، ٥٢.

بالزندقة حدًّا واسعًا تداخل فيه الديني والسياسي، حتى نُسبت إليها جميع أشكال الرفض والتذمر والعصيان.

الهادي خالف سياسة والده في تأليف قلوب آل علي، فقطع عنهم الصلات والعطاء وجفاهم، وجفاهم عماله أيضًا، ثم تتبعهم وقسا عليهم، ووسمهم بالزندقة، فكان أن خرج عليه الحسين بن علي (من سلالة الحسن بن علي) في المدينة، واستولى على بيت مالها وتبعه خلق كثير، فأرسل إليه من حاربه بفَخٍّ، فقُتل فيها.

تخييل الإلحاد

في تخييل الإلحاد في الثقافة العربية لا تُقرأ النصوص الإلحادية بوصفها نصوصًا عقلانية، بل بوصفها بيانات لاهوتية مضادة، تُنزَع عنها صفة الفكر، وتُوَاجه بصفة الكفر، أو يُنظر إليها — إذا ما نشأ جدل بين الطرفين — بوصفها مقدمات دين جديد، يختبئ أنبياؤه المزيفون بين المؤمنين.

لم تكن منظومة اللاهوت الإسلامي لتكتمل إلا باكتمال منظومة الاستبداد السياسي والاستئثار بالحكم؛ فالفكر العربي نشأ عن جدل سياسي يتصل بنظرية الحكم التي تُكمل نظرية النبوة، وهي العلاقة التي تلخصها كلمة «خلافة»؛ فالخليفة بدأ أولًا بصفة نهوضه بأمر العقيدة، وانسلخ تدريجيًّا لتطغى عليه صفة النهوض بأمر الناس. لقد وُلد نظام الحكم الإسلامي في منطقة وسطى غامضة تقع بين الدين والدنيا؛ وهو ما جعل أكثر الخلفاء استقرارًا أنجحهم في الجمع، حدَّ التطابق، بين التوحيديْن: وحدانية الله، وواحدية ولي الأمر.

هذه الاستراتيجية الانعكاسية أدت كذلك إلى تخييل الإلحاد، واللقاء بين التفكير والتكفير؛ فكل من يخالف الوحدانية كافرٌ شرعًا، وكل من يعارض الواحدية والاستئثار زنديقٌ ملحدٌ يتوجب على الفقهاء تلبيسه حدَّ الكافر؛ أي القتل.

ومن اللاهوت إلى السياسة إلى الفكر نجد أن الإقصاء أصبح سمة أساسية من سمات المُدَوَّنات التأريخية الإسلامية؛ فالمؤرخون — بحكم انتماءاتهم السياسية أو المذهبية أو الشخصية — يعمِدون إلى إعلان الحرب على بعضهم البعض؛ إنهم يقذفون بعضهم بعضًا بسهام التكفير ما استطاعوا. صفحات التاريخ العربي التي نقرؤها تبدو ميادين حرب أبدية. التاريخ ملاحقةٌ لا هوادة فيها، عناوين الكتب هي نفير متصل، وبين الفرقاء تنزل الجيوش والكتائب كل يوم، يبحرون بين السطور، يسيلون مع الحبر، يبحثون عن

أعدائهم، فإذا «ثِقفوهم» قتلوهم، عملًا بالآية ٩١ من سورة النساء. «الثقافة» الإسلامية هي نتاج هذه «المثاقفة»، هي نتاج القتل والاقتتال بين الفرقاء الذين — مع غروب كل معركة — يعودون منهكين إلى أسوارهم، إلى أغلفة الدهر، في انتظار جيل قادم.

في أثر الورَّاق

ما إن يأتي المؤرخون إلى اسم أبي عيسى الورَّاق حتى يردفوه بالدعاء: «قبَّحه الله، لعنه الله ...» اللعنات التي تستدعي مباشرة أول الملحدين: إبليس. تقع أبْلَسَة الورَّاق لأنه ملحد، ولأن مذهبه كان أعجز من أن يؤسس جيشه الخاص.

في دراسة الشذرات المَرْوِية عن أبي عيسى الورَّاق، نؤخذ بتلك الجرأة المحيرة التي واجه بها عصره وخطابه السائد، فأنجز خطابًا مغايرًا لا ينتمي إلى عصره، بل يتجه رأسًا إلى المجنَّب والمحرَّم والمسكوت عنه: القرآن، أكثر النصوص قدسيةً، والضميمة الأخيرة التي توصل إليها البشر ليقرءوا براهين لا تُرَد تُثبت وجود الله.

كان الورَّاق لحظة مؤسِّسة في تاريخ نقد الفكر الديني، ولقد استطاع أن يعيد الجدل إلى بدايةٍ أولى تُسَائِل الأسس، وتنتقد الأصول.

إننا لا نعرف الكثير عن سيرة الورَّاق وصباه، فهو ليس تلميذ أحد، ولم يقتفِ أثر من سبقه، درسًا أو سماعًا، ولكننا نعرف أنه كان معلِّمًا للكثيرين. وما نعرفه عن سيرة الورَّاق هو أقل بكثير مما نعرفه عن أثره، وإن كانت النصوص غائبة في الحالتين. لسنا نجد إلا شذرات متوزعة هنا وهناك لجأنا إليها لنعيد إظهار صورة سيرته.

الأرجح أن أسرته قد هاجرت من الأحواز لتستوطن البصرة، عام ١٧٥هـ (٧٩٢م)، في عهد هارون الرشيد، ولكن لا اتفاق على تاريخ مولده، كما أن تاريخ وفاته مختلفٌ فيه. المسعودي في «مُروج الذهب» يقول إنه تُوُفِّيَ عام ٢٤٧هـ (٨٦١م). يقول شتيرن: «إذا صدق أن ابن الراوَندي تُوُفِّيَ حوالي نهاية القرن الثالث الهجري (التاسع الميلادي) فإن تلك السنة التي قال بها المسعودي تكون مبكرة جدًّا عن الواقع. وسوف يُحسم هذا الخلاف إذا استطاع المرء أن يتثبت من الفقرة التي أوردها الشهرستاني في صفحة ١٩٨ وذكر بها سنة ٢٧١هـ هي استمرار للشاهد المَرْوِيِّ عن أبي عيسى.»

كان أبوه ورَّاقًا؛ أي إن أبا عيسى قد ورث المهنة عنه، وقد كانت الوِرَاقة في ذلك العصر تعيش — متزامنة مع نشاط حركة الترجمة — أوج ازدهارها؛ فابن شهاب النَّسَّاخ (٣٣٥–٤٢٨هـ) (٩٤٦–١٠٣٧م) على سبيل المثال كان يقول: «كسبت في الوِراقة ٢٥

ألف درهم، كنت أشتري كاغدًا بخمسة دراهم، فأكتب فيه ديوان المتنبي في ثلاث ليالٍ، وأبيعه بمائتي درهم.»[١٠] ولكن هذه الصناعة تدهورت بعد عصر المأمون، ولم تعد تؤمِّن لصاحبها عيشًا لائقًا، وعاش الورَّاقون تحت خط الفقر، وصارت مهنة الوِراقة مثار شبهة الحكام؛ لأن الورَّاقين صاروا يدسون في ثنايا الأوراق مقالات تناهض فكر الدولة الرسمي، وقد شبه المستشرق الإنجليزي هاملتون جب هذه المعارك السرية بـ «حرب الكتب». ولا أدل على ذلك من أن بعض الخلفاء أخذ عهدًا من الورَّاقين بألا ينسخوا ولا يبيعوا كتب الكلام والجدل والفلسفة.[١١]

لم يصلنا شيء من آثار الورَّاق، سوى شذرات متناثرة بين آثار خصومه. تتقاسم نصه نصوص الآخرين، وأغلبها يرفضه، وقد لوحقت مؤلفاته الكثيرة وحوصرت فحُرقت وأُتلفت، وهي بترتيب ابن النديم:

- كتاب المقالات.
- كتاب الحدث.
- كتاب الإمامة الكبير.
- كتاب الإمامة الصغير.
- كتاب الغريب المشرقي في النوح على الحيوان.
- كتاب اقتصاص مذاهب أصحاب الإثنين والرد عليهم.
- كتاب الرد على النصارى الكبير.
- كتاب الرد على النصارى الأوسط.
- كتاب الرد على النصارى الأصغر.
- كتاب الرد على المجوس.
- كتاب الرد على اليهود.

كما ينسب له «نقض العثمانية» إلا إنه — كما جاء في الذريعة — «لثُبَيت بن محمد المتكلم أبي محمد العسكري المعاصر لأبي عيسى الوراق. قال النجاشي: والكتاب الذي يُعزى إلى أبي عيسى الوراق في نقض العثمانية له».[١٢]

[١٠] تاريخ بغداد، ٧: ٣٢٩.

[١١] الزندقة، ١٤٨.

[١٢] الذريعة، ٢٨٨.

هذه الآثار تلقفها المؤرخون والكُتَّاب والأدباء وأساطين الرواية في بغداد دون أن يفصحوا عن اسمه، تجنبًا أو تقيةً؛ وعلى سبيل المثال فإننا عندما نقرأ الشهرستاني ينتابنا شعور بأنه يحجب نصوص الورَّاق وراء عبارات تحيل على مجهول: «قال بعضهم ...»، «قالوا ...»، «زعموا ...»، «حُكِيَ عن قوم ...»، «حكى جماعة ...» إلخ، إلا إنه لا يملك إلا الإشارة إليه أحيانًا، فهو ينقل عن الورَّاق مثلًا جزءًا كبيرًا مما أورده عن الثنوية (الباب الثاني)، يبدأ بقوله: «حكى محمد بن هارون المعروف بأبي عيسى الوراق، وكان في الأصل مجوسيًّا عارفًا بمذاهب القوم.» وكذلك في بيان المَزدكية.

أما الكتب التي وُضعت للرد على الورَّاق ونقد أطروحاته فكثيرة ولا شك، لخطر ما كان يعرضه، منها:

«النقض على أبي عيسى الوراق في قدم الأجسام مع إثباته الأعراض»، لأبي سهل إسماعيل بن علي النُّوبَختي،[13] وقد كان أبو سهل من أقطاب الجدل والحِجَاج، اشتُهرت له كتب كثيرة في الرد على خصومه، وفي مجالسة نظرائه من المتكلمين، وممن تنكَّب الرد عليهم: أبو العتاهية، وابن الراوَندي، وعيسى بن أبان، والشافعي. إلى كتب أخرى في نقد عقائد اليهود، والواقفة، والغلاة، والمجبِّرة، وأصحاب الصفات. وممن خصص كتبًا لمجالستهم: أبو علي الجُبَّائي، وثابت بن أبي قُرة بن أبي سهل.[14]

«تبيين غلط محمد بن هارون، المعروف بأبي عيسى الوراق، عما ذكره في كتابه في الرد على الثلاث فرق من النصارى» ليحيى بن عدي، وكان مسيحيًّا ومفكرًا مرموقًا يصفه صديقه ابن النديم في المقالة السابعة من الفهرست بقوله: «إليه انتهت رياسة أصحابه في زماننا. قرأ على أبي بشر متَّى، وعلى أبي نصر الفارابي ... وكان أوحد دهره، ومذهبه من مذاهب النصارى اليعقوبية.» ويرجح سمير اليسوعي أن يحيى بن عدي قد كتب رده هذا بين ٩٦١ و٩٦٩م، مستخدمًا فيه الآراء الأساسية التي ضمنها أول مصنفاته وهو «مقالة في التوحيد»، وضعه عام ٣٢٨هـ (٩٤٠م)، وهي الآراء ذاتها التي كان قد استخدمها أيضًا في «الرد على الكندي» الذي يُرجَّح أنه وضعه عام ٣٥٠هـ (٩٦١م).

وقد حفظت المكتبة العربية المسيحية رد يحيى بن عدي على الورَّاق (انظر الحاشية أدناه) من خلال نسخ متواترة يعود أقدم مخطوط محفوظ منها إلى ٦٢٤هـ (١٢٢٧م)،

---

[13] الذريعة، ٢٨٩. والفهرست للطوسي، ٤٩.

[14] انظر: الفهرست للطوسي، ٤٩.

إذ يبدو أن من بين المناظرات الكثيرة التي عقدها الورَّاق مع فلاسفة ومفكري زمانه، فإن الجدل مع ابن عدي كان أشهرها.

«حاشية»

وضع ابن كاتب قيصر مختصرًا لجواب يحيى بن عدي على أبي عيسى الورَّاق. وقد فُقد هذا المختصر، إلا إن أبا إسحق بن العسال اعتمد عليه، ابتداءً من الجزء الثاني من «مجموع أصول الدين»، وعنوانه: «تفصيل المعاني التي يقال عليها لفظة الواحد»، يقول: «كل ما يَرِد في هذا الكتاب، من رد أبي عيسى الوراق وجواب يحيى بن عدي عنه، جميعُه من مختصرٍ اختصره الأجلُّ عَلَم الرئاسة ابن كاتب قيصر، من كتاب أصل الرد والجواب. والأعداد التي عليه هي أعداد المختصر، لا كتاب الأصل» [مخطوط الفاتيكان رقم ١٠٣ عربي (القرن الثالث عشر الميلادي) ورقة ١٧٢، ومخطوط باريس رقم ٢٠٠ عربي (القرن السادس عشر) ورقة ١١٧].

نقل أبو البركات بن كُبْر في «مصباح الظلمة في إيضاح الخدمة» (طُبع الجزء الأول منه بالقاهرة سنة ١٩٧١م)، أجزاءً كثيرة من مؤلفات يحيى بن عدي، منها صفحات من «جواب يحيى على أبي عيسى الوراق»، حسب مختصر ابن كاتب قيصر، دون الإشارة إلى أحدهما. ويبدو أنه نقل هذه الصفحات، لا من الأصل أو من مختصر ابن كاتب قيصر رأسًا، وإنما عن «مجموع أصول الدين» لأبي إسحق بن العسال.

ذكر أبو الفضائل بن العسال في «الكتاب الأوسط» جواب يحيى بن عدي على أبي عيسى الورَّاق. وقد وضع الصَّفِيُّ مختصرًا لهذا الجواب، غير الذي وضعه ابن كاتب قيصر، وهو محفوظ اليوم في مخطوط الفاتيكان رقم ١١٥ عربي (منسوخ سنة ١٢٦٠م).

ووضع أبو سليمان محمد بن طاهر بن بَهْرام السِّجِستاني المنطقي «قول في الواحد»، ذكره الصَّفِيُّ بن العسال، ملحقًا للمختصر الذي وضعه لجواب يحيى على رد أبي عيسى الورَّاق. وهو قول صغير مقتبس من تعليم أستاذه يحيى بن عدي. وقد أضاف الصفي حاشية على هذا القول.

وهناك مخطوطان فريدان: الأول مخطوط ميونيخ (عربي ٩٤٨) ويتألف من جزأين لا علاقة بينهما، والجزء الثاني (ورقة ٥١–١٢٢) هو مختصر ابن العسال ليحيى بن عدي. أما المخطوط الثاني (الفاتيكان رقم ١١٥ عربي) فمنسوخ سنة ١٢٦٠م، ويبدو أنه من تأليف الصَّفِي بن العسال. وهو عبارة عن مختصر ثانٍ لجواب يحيى على أبي عيسى

الورَّاق. وهذا المختصر يختلف عن مختصر ابن كاتب قيصر. ويتألف المخطوط من ثلاثة أجزاء؛ الجزء الأول: (ورقة ١-١٥٨) يحتوي على مختصر «تبيين غلط محمد بن هارون المعروف بأبي عيسى الورَّاق، عما ذكره في كتابه في الرد على الثلاث فرق من النصارى». والجزء الثاني (ورقة ١٥٩–١٩٢) ما هو إلا تكملة مخطوط ميونيخ. أما الجزء الثالث (ورقة ١٩٣–٢٩٥) فيحتوي على مختصرات لمؤلفات يحيى بن عدي وغيره من المؤلفين، من وضع الشيخ الصفي.

وقد نُسخ جواب يحيى بن عدي على أبي عيسى الورَّاق سنة ٦٢٤هـ (١٢٢٧م)، والمخطوط موجود في باريس تحت رقم ١٦٧ عربي. ومن هذه النسخة نُقل مخطوط الفاتيكان رقم ١٣٣ عربي، في سنة ١٣٦٩م.[١٥]

[١٥] انظر في ذلك: تحقيق الأب سمير خليل اليسوعي لـ «مقالة في التوحيد»، المكتبة البُولِسية (لبنان)، والمعهد البابوي الشرقي (روما)، ١٩٨٠م.

مكائد العقائد

مكائد المعتزِلة

أصبح المعتزِلة مع المأمون والمعتصم والواثق حزبًا مكيافيليًّا، يتداخل في برنامجه علم الكلام بالسياسة، وعلم الشرائع بالتشريع، بحيث لم يكن مَجْمَع المعتزِلة يختلف عن أي كهنوت منظم آخر. لقد بدءوا يمارسون ما مُورس ضدهم من اضطهاد ومطاردة في عهد المنصور والرشيد، فأصبحوا حزبًا أيديولوجيًّا منظمًا يقف وراء السلطة الحاكمة ويدعمها بأسلوب جديد لم يعتده العرب في تاريخ الحكم والملك.

العباسيون كما يقول محقق «الانتصار»: «استخدموهم ودعَوهم إلى مجالسهم وأكرموهم وفضَّلوهم على سائر العلماء، وكان لأحدهم مكان راسخ عندهم، وتأثير مستمر عليهم، وهو أحمد بن أبي داود القاضي، ثم الوزير، الذي زاد على علمه بالكلام علمه بالأدب والمهارة السياسية، فصارت المعتزِلة الفرقة الفائزة في ذلك الزمان، وأخذوا يستعْلون على خصومهم، ويستولون عليهم حتى بالغوا وغالَوا».[1] وفي هذا المناخ من توطين الغيبي، وتأليه السياسي، ارتبطت محنة خلق القرآن بالقاضي أحمد بن أبي داود الذي نصب محاكم التفتيش من أجل تصفية المارقين عن السلطة وخصوم المعتزِلة في الوقت نفسه، وما لم تكن التهمة هي الزندقة، فهي في أدنى الأحوال خروج عن الجماعة ومفارقتها، ولم يكن هذا الشعار سوى صيغة أخرى من الخروج على الطاعة؛ طاعة الله متمثلًا في أمير المؤمنين.

---

[1] الانتصار، المقدمة، ٢٢–٢٣.

كان من مكائدهم أنهم صاروا يَشُون بخصومهم وأعدائهم إلى الخليفة بتهمة الإلحاد الذي يوجب حد الارتداد. يقول الخياط في «كتاب الانتصار»: «وأما ابن حائط فلا أعلم أحدًا كان أغلظ عليه من المعتزِلة، ولا أشد عليه منها، ولقد بلغ من شدتها عليه أن خبَّرت الواثق بإلحاده، فأمر ابن أبي داود أن ينظر في أمره، وأن يقيم حكم الله فيه، فمات — لعنه الله — في ذلك الوقت، وعجل الله بروحه إلى النار.»[٢]

فالخياط لا يكتفي بموت ابن حائط، بعد أن أفلت من الإعدام، بل يلاحقه إلى العالم الآخر في نبرة من التشفي الغريب، مؤكدًا أن الله قد أرسله إلى جهنم على عجل منه.

وكانوا يؤلبون السلطة والعامة على خصومهم ما استطاعوا. يقول ابن الجوزي في المنتظم متحدثًا عن ابن الراوَندي: «قال ابن عقيل: وعجبي كيف عاش وقد صنف «الدامغ» يزعم أنه قد دمغ به القرآن و«الزمرد» يُزري به على النبوات ثم لا يُقتل! وكم قد قُتل لص في غير نِصاب، ولا هَتْك حِرْز، وإنما سلِم مدة وعاش لأن الإيمان ما صفا في قلوب أكثر الخلق، بل في القلوب شكوك وشبهات، وإلا فلما صدق إيمان بعض الصحابة قتل أباه.»[٣]

تعود هذه الأساليب إلى زمن أقدم، ربما مع بدء شقاق المسلمين وتشتتهم فرقًا وطوائف، «وقد حصل أن تمنى واصل بن عطاء اغتيال بشار بن برد … ثم أشاروا بنفيه من البصرة، حتى قُتل من قِبل الخليفة المهدي بن المنصور، وقد تكررت حالته في شخصيات عديدة أخرى، لكنهم سلِموا من القتل، بالرغم من أن تهمة الزندقة كانت تحوم على رءوسهم، فبعده ظهر أبو العلاء المعري، ثم عمر الخيام، وآخرون.»[٤]

وهم لا يستنكفون بعد ذلك أن يلجَئوا إلى الوصف بالخساسة والوضاعة دون مواربة أو تروٍّ. يقول الخياط مخاطبًا الراوَندي يُهينه بالورَّاق: «أستاذك وسلفك سلف السوء الملقي إليك الإلحادَ أبو عيسى الوراق، المخرج لك عن عز الاعتزال إلى ذل الإلحاد والكفر»، «قد كان تعرُّضنا لنقض كتابِ ساقطٍ مثلك ضربًا من العناء، ولكنا نقضنا على أستاذَيك أبي حفص الحداد وأبي عيسى الوراق، مع خساستهما وضَعَتهما، فليس بمستكثَر أن

[٢] الانتصار، ١٤٩.

[٣] المنتظم، ٢٩٨.

[٤] معتزِلة البصرة وبغداد، ٣٠٢.

ننقض على من قارَبهما من أتباعهما.»[٥] لم يعد الاختلاف يوجب نقدًا فكريًّا، صار مدعاةَ قدحٍ ورذالة.

الرفض بين اللاهوت والسياسة

كان الرفض في العصرين الأموي والعباسي «تصنيفًا» سياسيًّا يستتبع «شبهة» في الدين. إلا أن طائفة المعتزِلة، عندما أصبحت تمثل الأيديولوجيا الرسمية (عهد المأمون)، قبل أن تنقلب السلطة عليها وتضطهدها، لم تكن تخلو من المتشيعين. لكن الرفض مع ذلك هو غير التشيع؛ فالرفض، كما فُهم آنذاك، إنما كان عمل المتشيعين من أجل الاستيلاء على السلطة، أما الشيعة فلم يكونوا سوى الأبناء من آل البيت، ربما غير المعنيين أصلًا بالعمل من أجل الوصول إلى السلطة خلافةً أو إمارة، ولكن أشدهم أثرًا على أنظمة الحكم آنذاك كانوا من المتشيعين لهم من عرب وفرس وغيرهم.

يقول الشهرستاني إن إبراهيم بن سيَّار النظَّام: «انفرد على أصحابه [المعتزِلة] بمسائل؛ منها ... ميله إلى الرفض ... قال: أولًا: لا إمامة إلا بالنص والتعيين ظاهرًا مكشوفًا، وقد نص النبي على عليٍّ في مواضع، وأظهره إظهارًا لم يشتبه على الجماعة.»[٦] وهذه فرضية تبناها الورَّاق وابن الراوَندي ودافعا عنها. وأعتقد أنها كانت سببًا مباشرًا في تأكيد وصفهما بالملحدَيْن، وغير ذلك من الصفات التي تنسبهما إلى الزندقة والخروج عن الدين؛ فهما هنا من المتشيعين وفق هذا التحليل. وفي مقابل ذلك نجد الأشعري يقول: «الإمامة تثبيت بالاتفاق والاختيار، دون النص والتعيين»، لكن ذلك لا يمنعه من القول: «لا نقول في حق معاوية وعمرو بن العاص إلا أنهما بغيا على الإمام الحق، فقاتلهم عليٌّ مقاتلة أهل البغي ... ولقد كان عليٌّ على الحق في جميع أحواله، يدور الحق معه حيث دار.»[٧] ومن كان هذا مذهبه عُدَّ من الشيعة، لا المتشيعين أو أهل الرفض، ما دام مكتفيًا بسرد السيرة، لم يؤخذ عنه مناوأة الحُكم في شخص الخليفة أو أمير المؤمنين.

---

[٥] الانتصار، ١٥٥.

[٦] يقول الشهرستاني عن النظام إنه: «زاد في الفِرْية، فقال: إن عُمَر ضرب بطن فاطمة يوم البيعة، حتى ألقت الجنين من بطنها، وكان يصيح: احرقوا دارها بمن فيها، وما كان في الدار غير علي وفاطمة والحسن والحسين. وكان يقول: إن عمر أحدث في الدين بدعة التراويح والنهي عن متعة الحج ... إلخ» (الملل ١: ٦١).

[٧] الشهرستاني ١: ١٠٥.

كان الأشعري وسطيًّا، ونبذُه التطرفَ جعله يرفض الطرفين: الرافضة والمعتزِلة، إلا إنه لم يكن عدوَّ الشيعة أو وسطيًّا في دَرَج المعتزِلة، وقد وصف الوراق وابن الراوَندي بأنهما كانا يؤلفان كتبًا في الإمامة للروافض[8] دفاعًا عن حق آل البيت من أبناء علي في إمامة المسلمين. والأشعري والورَّاق كانا من المعتزِلة بادئ الأمر، إلا إن الأول اعتزلها توسطًا، ونقل المنهج الاعتزالي إلى فكر السُّنَّة، بينما اعتزلها الثاني بعد أن لمس تناقضات أطروحاتها، لينقل هو الآخر المنهج الاعتزالي إلى فكر الإلحاد.

لا نستطيع عزل تراث المعتزِلة عن تجارِبهم السياسية، وقد انعكست هذه التجارِب بوضوح على المنهج الاعتزالي الذي كان عرضة للتناقض والارتباك في أثناء معالجته بعض الأطروحات الفكرية، إذ بينما كان المعتزِلة يتحولون من خلال إظهار مسألة كلامية دون أخرى إلى معبِّرين عن أيديولوجيا السلطة، نرى تأثُّرهم بالخلاف الناشئ بين رموز السلطة من وقت إلى آخر؛ فنراهم مثلًا ينصرون جماعة من أمراء بني أمية على قولهم بالقدر، ثم ينصرون جماعة من بني العباس على قولهم بنفي الصفات وخلق القرآن،[9] كما نرى كلام البغداديين منهم في النبوة والإمامة يخالف كلام البصريين، مثلما كان من شيوخهم من يميل إلى الروافض.[10]

إلا إن بين الاعتزال والتشيع جدلًا ليست هذه نهايته. يرصد الشهرستاني ظاهرة عامة فيقول: «لما ظهرت المعتزِلة والمتكلمون من السلف، رجعت بعض الروافض عن الغلو [تقديس الإمام] والتقصير [أنسنة الله] ووقعت في الاعتزال، وتخطت جماعة من السلف إلى التفسير الظاهر ووقعت في التشبيه.»[11]

لقد كان أكثر جماعة السلف يثبتون الصفات بوصفها أزلية، «ولا يفرقون بين صفات الذات وصفات الفعل، بل يسوقون الكلام سوقًا واحدًا»[12] دون تأويل، منهم: مالك بن

[8] أبو الحسن الأشعري ١: ١٢٧.
[9] الشهرستاني ١: ١٠٦.
[10] الشهرستاني ١: ٨٤.
[11] الشهرستاني ١: ٩٣.
[12] الشهرستاني ١: ٩٢.

أنس، وابن حنبل، وسفيان الثوري ... إلخ، ممن «سلكوا طريق السلامة»،[١٣] لكن الأشعري «أيد مقالتهم بمناهج كلامية، وصار ذلك مذهبًا لأهل السنة والجماعة، فانتقلت سمة الصفاتية إلى الأشعرية.»[١٤] لكن ذلك انعطف بهم إلى منهج المشبِّهة والكَرَّامية والهِشاميين (الشيعة) من الذين يثبتون الصفات وينتهون إلى التشبيه والتجسيم.

لكن الكَرَّامية يقولون أيضًا: «في الإمامة إنها تثبت بإجماع الأمة دون النص والتعيين»، فهم أقرب، من هذه الجهة، إلى الأشعرية. أما الخوارج، الذين اجتمعوا على التبرؤ من علي وعثمان، فمنهم من يقترب من المعتزِلة في مسألة القدر، والاستطاعة قبل الفعل، وهم أصحاب الحارث الإباضيون، ومنهم من يقترب من الشيعة في مسألة التقية وهم الصُّفْرية والزيادية.

كان الصراع اللاهوتي إذن بين طوائف وأحزاب ليست في معزل عن الصراع السياسي، بل هي في أحيان كثيرة جزء لا غنى عنه في ذلك الصراع، أما إذا جاء الأمر إلى اسم مثل أبي عيسى الورَّاق، فإن المسألة لا تستحق كبير عناء. الفرقاء يتوحدون، يخوضون حربًا في ضربة واحدة، ينحرون الورَّاق ثم يعودون من جديد إلى جلودهم، بينما يشخَب هو في دمه خارج التاريخ، دون أن تؤويه صفحة، ودون أن تسيل ساقية صغيرة من الحبر تحت اسمه المبهم. ينجزون المهمة، يُكَبِّرون، ثم يعودون قبل أن يتمكن أحد من سماعه، وعلى عجل يهيئون أنفسهم لمعركة جديدة بين صفوفهم في الميدان الأبدي: التاريخ. الفتنة أشد وأكبر من القتل، لا بأس إذن، يمثِّلون به، ويكتفون بقتل بعضهم بعضًا.

---

[١٣] وكانوا «يحترزون عن التشبيه إلى أن قالوا: من حرك يده عند قراءة قوله تعالى: ﴿خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾ ... وجب قطع يده ... واحتاط بعضهم حتى لم يقرأ اليد، ولا الوجه، ولا الاستواء، ولا ما ورد من جنس ذلك، بل إن احتاج في ذكره إلى عبارة، عبر عنها بما ورد لفظًا لفظًا ...» (الشهرستاني ١: ١٠٦–١٠٧).

[١٤] الشهرستاني ١: ٩٣.

المانوية

المانوية، نسبة إلى ماني المولود في بابل عام ٢١٦م، عقيدة انتشرت منذ القرن الرابع الميلادي، من الصين شرقًا إلى شبه جزيرة العرب غربًا. ولقد كانت طائفة المانوية تعيش في البداية بين ظَهرانَي المسلمين باعتبار أتباعها ذميين كغيرهم من الفرق والطوائف غير الإسلامية، إلى أن أصبح اسم ماني مرادفًا في العصر العباسي للفظ زنديق، فحُرفت وأُنكرت ولُفظت، ولذلك أسباب سوف نأتي على ذكرها.

يوجد الكثير من التشابهات بين المانوية والإسلام، فلقد أعلن ماني أن ملاكًا (دعاه القرين أو التوأم) أوحى له بأنه «خاتم الأنبياء»، وأنه «الفارقليط» الذي بشر به عيسى ليكون متمم الرسل الذين قبله وخاتمهم: زَرَادشت وبوذا والمسيح، وليصحح ما أصاب تعاليمهم من تحريف، وأنه مبعوث إلى الناس كافةً، وأقام شريعة أخلاقية جديدة تقتضي من معتنقيها أداء عدد من العبادات والشعائر: الصلاة لأربعة أوقات في اليوم بعد الوضوء أو التيمم، والصوم لسبعة أيام من كل شهر، والسياحة في الأرض، والزكاة، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. كما فرضت هذه الشريعة سلسلة من المحرمات، منها: عبادة الأوثان، وشرب الخمر، والزنا، والقتل، والسرقة، والكذب. ومما قال ماني: إن عيسى لم يُصلب ولم يُقتل؛ لأنه لم يكن من طبيعة جسدية، بل من طبيعة روحانية، وأن اليهود شُبِّه لهم. وقال: إن إنجيل عيسى قد لحقه التحريف.

لقد أرسل ماني رسله إلى الملوك في إيران والصين وغيرهما، يدعوهم إلى اتِّباعه، ثم هاجر إلى الهند والصين داعيًا إلى عقيدته، وعندما مات عام ٢٧٦م، بعد سجنه وتعذيبه، بسبب معارضته الكهنة الزَّرَادشتيين المسيطرين على السلطة السياسية، ترك كتابه «الإنجيل»، أو «كتاب ماني» كما يُسَمَّى الآن، والذي استمر تمييزه بوصفه كتابًا مقدسًا لعدة قرون بعد ذلك.

مانوية الإسلام

تعتمد أسلوبية القرآن أو سمته البلاغية الأساسية على بناءٍ من المتقابلات الثنائية، بل إن تقنيته التخييلية تنبني في معظمها على إظهار الاصطراع بين هذه المتقابلات؛ فصفات الله مثلًا ذات حدين رئيسيين: الرحمة والجبروت، الرأفة والانتقام، الإعزاز والإذلال ... وهو الأول والآخر، الظاهر والباطن ... إلخ. وأمام الله (وعرشه في السماء) هناك الشيطان (وعرشه على البحر).[1] والإنسان نزعتان إما خير وإما شر، والعالم فريقان إما مؤمن وإما كافر، والجزاء صنفان إما عقاب وإما ثواب، ويوم القيامة ركنان إما جنة وإما نار، والملائكة صفان إما عن يمين وإما عن شمال، والعلم علمان إما غيب وإما شهادة، والحياة كما بدأت بآدم وحواء، عادت فتجددت مع نوح بما حمل «من كل زوجين اثنين من الحيوانات وسائر ما فيه روح»،[2] إلى آخر ذلك من متقابلات ثنائية.

إننا نعثر في آية واحدة (البقرة: ٢٥٧) على ثلاث ثنائيات تُعتبر نَموذجًا لهذا البناء: «الله/الطاغوت»، «المؤمن/الكافر»، «الظلمات/النور»، والثنائية الأخيرة تتكرر مرتين في نفس الآية، وهي من أكثر الثنائيات انتشارًا في القرآن: ﴿اللهُ وَلِيُّ الَّذِينَ آمَنُوا يُخْرِجُهُمْ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ﴾، ﴿يُخْرِجُونَهُمْ مِنَ النُّورِ إِلَى الظُّلُمَاتِ﴾ (البقرة: ٢٥٧). ونجدها مكررةً في أكثر من مكان:

- في «إبراهيم: ١»: ﴿لِتُخْرِجَ النَّاسَ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ بِإِذْنِ رَبِّهِمْ﴾.
- في «إبراهيم، ٥»: ﴿أَخْرِجْ قَوْمَكَ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ وَذَكِّرْهُمْ بِأَيَّامِ اللهِ﴾.
- في «المائدة: ١٥–١٦»: ﴿وَيُخْرِجُهُمْ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ﴾.
- في «النور: ٤٠»: ﴿ظُلُمَاتٌ بَعْضُهَا فَوْقَ بَعْضٍ [...] وَمَنْ لَمْ يَجْعَلِ اللهُ لَهُ نُورًا فَمَا لَهُ مِنْ نُورٍ﴾.
- في «الحديد: ٩»: ﴿لِيُخْرِجَكُمْ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ﴾.
- في «الأحزاب: ٤٣»: ﴿لِيُخْرِجَكُمْ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ﴾.
- في «الطلاق: ١١»: ﴿لِيُخْرِجَ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ﴾.

---

[1] ابن كثير، ٦٦.

[2] ابن كثير، ١٢٦.

- في «فاطر: ١٩–٢٠»: ﴿وَمَا يَسْتَوِي الْأَعْمَى وَالْبَصِيرُ (١٩) وَلَا الظُّلُمَاتُ وَلَا النُّورُ﴾.

وثنائية الظلمات والنور في علاقتها بالسماء والأرض تنص عليها الآية الأولى من الأنعام: ﴿خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَجَعَلَ الظُّلُمَاتِ وَالنُّورَ﴾.

إن حضور ثنائية النور والظلام المانوية القديمة أساسيةٌ في القرآن، أما في «الخبر» فإن تقديس النور يصبح فرضًا ذهنيًّا لارتباطه بميثولوجيا الخلق النبوية، والدلالة قابلةٌ لأخذها على المنحيين: المباشر الفعلي والممكن المجازي.

يقول أبو الحسن الأشعري في «شجرة اليقين»:

«جاء في الخبر أن الله خلق قبل خلق آدم شجرة من النور ولها أربعة أغصان فسماها شجرة اليقين، ثم خلق نور محمد في حجاب من درة بيضاء مثله مثل الطاءوس، ووضعها على تلك الشجرة، فسبح عليها مقدار سبعين ألف عام ... ثم قال الله: انظر أمامك يا نور محمد، فنظر نور محمد فرأى نورًا من ورائه ونورًا عن يمينه ونورًا عن يساره ونورًا أمامه ... ثم سبح اللهَ نورُ محمد سبعين ألف عام. ثم خلق نور الأنبياء من نور محمد ... ثم طافت الأرواح حول نور محمد فسبحوا وهللوا مقدار مائة ألف سنة.»[٣]

وإن الأرض لتنادي كل يوم عشر مرات: «تمشي في النور على ظهري وتقع في الظلمات في بطني.»[٤]

أما القبر فإنه ينادي كل يوم خمس مرات: «أنا بيت الظلمة.»[٥]

إن هذه الثنائيات من جهة بنائها وتقنيتها التخييلية ثنائيات مانوية، وهي لا تختلف عن الثنائية الرئيسية التي جددها ماني؛ أي أنه لم يبتكرها، لأنها كانت سائدة قبله في معتقدات الشرق.

لقد بنى «لاو تزو» نظامه الطاويَّ على التضاد بين أزليين هما: السالب والموجب (ين يانغ) ويتمظهران في النور والظلمة، والسماء والأرض، والذكر والأنثى ... إلخ، ومنها انتقلت إلى البوذية، فالزَّرادشتية، فالمانوية، فالإسلام.

بإمكان المرء هنا أن يُنجز تاريخًا شرقيًّا للنور والظلمة، أو «كرونولوجيا النور الشرقية»، وأن يتقصى ما تُظهره من دلالات أفرزها التاريخ الاجتماعي الذي عاشته أمم

---

[٣] الأشعري، شجرة اليقين، ٥–٦.

[٤] الأشعري، شجرة اليقين، ٢٣.

[٥] الأشعري، شجرة اليقين، ٢٣.

الصينيين والهنود والفرس والعرب، فانعكست على نتاجهم الثقافي العام، خاصة لدى مجموعات التصوف الكثيرة، وفلسفاتها، ولعلها أقرب المداخل إلى بحث هذا الجانب من تاريخ سريرة الشرق.

لقد ورث القرآن هذا التراث الشرقي، وأعطاه صبغة عربية هي نتاج البيئة الصحراوية والبدوية التي ظهر ونشأ فيها محمد، بما ساد فيها من تقاليد ونُظُم أخلاقية واجتماعية وشعائر تتصل بالمقدس وتعيد إنتاجه في كل دورة زمنية، بعضها انتقل من الجاهلية إلى الإسلام، بسبب نسبها الحنيفي، ولأنها كانت جزءًا من الوحي الإبراهيمي، وبعضها أصبح مرذولًا محرمًا.

لم يكن ماني مصدر هذا التوجه المَثْنَوي، فلقد ظهر القَس الغُنوصي مَرقِيون بدعوته قبل ماني بنحو مائة سنة، وكان قد رفض العهدين القديم والجديد، و«هذب» إنجيل لوقا. وظهر الشاعر والفيلسوف الغُنوصي السُّرياني بَرْدَيصان قبله بسبعين سنة، ووضع إنجيلًا فُقد بعد وفاته. خلاصة القول هنا أن بغداد بعد ظهور الإسلام، وبوراثة هذا التراث الشرقي، وانتشار حركة الترجمة، واستقطابها المفكرين والرواة الآسيويين والأوروبيين، وهجرة دعاة مختلف المذاهب والأديان إليها، تحولت إلى مركز ثقافي تلتقي فيه أطراف العالم أجمع، وصارت بوتقة تنصهر فيها اللغات والمعتقدات والدعوات والأطروحات.

في هذا المناخ الفكري المتعدد، الذي اعتمل تحت مظلة الإسلام وسطوته، تجددت المانوية الشرقية، وأطلق الفقهاء ألفاظًا عديدة لتسميتها وصفًا واختصارًا: المَنانية، الثَّنَوية، أصحاب الاثنين ... إلخ.

كان الورَّاق جزءًا من توجه فكري ساد آنذاك، فلعله في ذلك يشبه ابن كَمُّونة، وهو عز الدين سعد بن سعيد بن منصور البغدادي (ت. ٦٨٣هـ/ ١٢٨٤م)، وقد صنف «شرح التلويحات للشهاب السُّهْرَوَرْدِيِّ المقتول» و«تنقيح الأبحاث عن الملل الثلاث»؛ أي: اليهودية، المسيحية، الإسلام، وهو من ثار به الناس في بغداد وهمُّوا بقتله، فالتجأ إلى ابنه في الحِلَّة، وتُوُفِّيَ هناك. ورد عليه مُظَفَر الدين أحمد بن علي بن تَغلِب الساعاتي البغدادي (ت. ٦٩٤هـ/ ١٢٩٥م) بكتاب «الدر المنضود في الرد على فيلسوف اليهود».

يقول الشهرستاني: «محمد بن هارون المعروف بأبي عيسى الوراق، كان في الأصل مجوسيًّا، عارفًا بمذاهب القوم.»[٦] فهو يُشهِّر به من جهة: «كان مجوسيًّا»، ولكنه يبرر

---

[٦] الشهرستاني ١: ٢٦٤.

نقله عنه وحاجته المعرفية إليه: «كان عارفًا بمذاهب القوم». إلا إن المجوسي ليس الوصف الوحيد الذي أُطلق عليه، إذ سماه آخرون: المَثْنَوي، والدهري، والزنديق، والرافضي ... إلخ.

خبط وتخليط

سادت كلمات مثل الخبط والتخليط لوصف تشعب البحث الفكري وتواصل الجدل بين رموز الفرق والمذاهب، ومن المعتاد أن نجد في المصنفات العربية التقليدية وصفًا يقول: «لهم في مسائل هذا الباب خبط طويل.»[٧] وفيما يتصل بالمانوية فإن انتشارها كان بمعزل عن فلسفتها؛ لقد أُخذت مقابلًا يناوئ المعتقد الإسلامي، ووُضِعت في مواجهته، وصارت تهمةً تستدعي السجن والنفي والقتل، لا لتهمة الإيمان بها عوضًا عن الدين الحق، بل لأنها وُظفت رأسًا لتصفية الخصوم، تمامًا كما كان ادعاء النبوة تهمة تُلصق بالكثيرين في أيام الرشيد لتصفيتهم جسديًّا والتخلص منهم.

يصف القاضي عبد الجبار أبا عيسى الورَّاق بأنه مَثْنَوي، لكن هذه الصفة تَرِد عرضًا، ولا يتوقف ليؤكد شبهتها، فهو لا يذكر الورَّاق عندما يعدد رؤساء الثنَوية نقلًا عن أحمد بن الحسن المِسمَعي الذي ذكر منهم: «عبد الكريم بن أبي العَوْجاء، والنعمان الثنَوي، وأبا شاكر الدَّيصاني، وابن طالوت، وابن أبي شاكر، وعبد الله بن المقفع، وبشار بن بُرد الأعمى الشاعر، وغسان الرُّهاوي، وحماد عَجْرد».[٨] القاضي عبد الجبار وإن كان قد حدد مرجعه في بداية «الكلام على الثنوية القائلين بالنور والظلمة» وذكر أنه كتاب الحسن بن موسى، إلا إنه سرعان ما يبادر بعد ذلك إلى النقل عن الورَّاق، بأكثر من صيغة: «وحكى أبو عيسى الوراق عن أكثرهم»، أو «وحُكِي عن أبي عيسى الوراق»، إلى أن يقول: «وقال الوراق في كتابه، وكان ثَنَويًّا، هم على ثلاث فِرق». إن هذا الاستدراك لا يفيد جديدًا في التعريف قياسًا بما مر، والعبارة تبدو مقحمة على السياق، فهل هي من إضافات النُّسَّاخ، أم أن القاضي أراد، كما رأينا في مثال الشهرستاني، أن يبرر نقله عن الورَّاق دون الاعتراف بفضله؟

يحيل القاضي أبا عيسى الورَّاق، بالرغم من اعتماده الكبير عليه، إلى مصدر ثانوي مهمته تأكيد ما يرويه المرجع المعتمد والموثوق؛ يقول: «نعتمد في كل ما نحكيه على ما

---

[٧] الشهرستاني ١: ٨٤، مثلًا.

[٨] المغني، ج٥، ص٩–١٠.

أورده الحسن بن موسى في كتاب «الآراء والديانات»؛ لأنه موثوق بحكايته. وما نحكيه عن غيره يُبيَّن المحكي عنه ليعرفه الناظر في كتابنا.»[٩] فاستدراك أن الورَّاق كان مَثْنَويًّا إذن لم يكن ليضيف إلى سياقه سوى إثبات تهمة كانت رائجة آنذاك لغرض واحد هو عزله عن الاعتزال، ولقد تعرض النظام المعتزلي إلى انشقاقات كثيرة أقصت عنها ابن حائط الذي انبرى أساطين الاعتزال كالخياط والجاحظ والعلاف والقاضي للرد عليه ونقضه، كما أقصت تلميذه أحمد بن أيوب بن باتوشي، ومحمد بن أحمد القحطي، وصالح بن عبد القدوس وابن أبي العوجاء وعباد بن سليمان وابن الراوَندي، وغيرهم.

لم تكن المانوية دائمًا هي التهمة الوحيدة التي يتخلص بها المعتزِلة ممن يستشعرون فيهم الانشقاق عن منظومتهم؛ فلقد أقصت عنها ضِرار بن عمرٍو وحفص بن فرد لقولهما بالجبرية، ويحيى بن كامل لتحوله إلى الإباضية، وغيرهم. وكان الحكم يعود عادةً إلى ظهور علامات فكرية معينة أهمها إثارة الأسئلة حول المقدس والمجنب التفكير فيه، أو كما في وصف إبراهيم النظَّام: «شك وتردد في الدين، ووِجدانُ حرجٍ في النفس.»[١٠]

وحده الشريف المرتضى (ت. ٤٣٦هـ/١٠٤٤م) في «الشافي» يتصدى لهذه الشبهة، مدافعًا بنبالة عن الورَّاق، ولكنه — كما يقول شتيرن[١١] — دفاع «لا يُعَوَّلُ عليه»؛ فهو يجعل «الغريب المشرقي» و«النوح على البهائم» (وقد عدَّهما كتابين) منسوبين إلى الورَّاق، دسهما المانوية زورًا. يقول المرتضى في الجزء الأول من الشافي: «فأما أبو عيسى الوراق فإن التثنية مما رماه بها المعتزِلة، وتقدَّمهم في قذفه بها ابن الراوَندي لعداوة كانت بينهما، وكانت شبهته في ذلك وشبهة غيره تأكيد أبي عيسى لمقالة الثنوية في كتابه المعروف بالمقالات، وإطنابه في ذكر شبهتهم، وهذا القدر إن كان عندهم دالًّا على الاعتقاد فليستعملوه في الجاحظ وغيره ممن أكد مقالات المبطلين ومحَّضها وهذَّبها. فأما الكتاب المعروف بالمشرقي، وكتاب النوح على البهائم، فهما مدفوعان عنه، وما يبعد أن يكون بعض الثنَوية عملهما على لسانه، لأن من شأن من يعرِّف ببعض المذاهب أن يضاف إليه مما يدخل في نصرتها الكثير، وليس بنا أن نضيف مثل هذه المذاهب القبيحة إلى من لم

---

[٩] المغني، ج٥، ٩.

[١٠] هكذا يصف النظَّام موقف عمر بن الخطاب يوم الحديبية عندما تساءل: لِم نُعطي الدَّنية في ديننا؟ (الملل ١: ٦١).

[١١] دائرة المعارف الإسلامية، ٥٦١.

يكن متظاهرًا بها، ولا مجاهرًا باعتقادها، وإن لم يكن يتبرأ منها، ويتبرأ من أهلها؛ لأن الدين يحجز عن ذلك ويمنع منه، ولا نعمل إلا على الظاهر.»[١٢]

هذا نص ذكي يوازن بين مرجعيات الاتهام والإثبات، ويرسل فوقهما مِظلةً لا خلاف عليها هي الشريعة التي يجب الاحتكام أمامها. أما من ناحية أخرى، فإن نبل المرتضى في هذا الدفاع لا يعني أكثر من نُصرة الورَّاق كيفما كان أمره، بريئًا أو مدانًا!

ليس غريبًا أن يدافع المرتضى عن الورَّاق على هذا النحو، إذا عرفنا أن الورَّاق وابن الراوَندي قد قاما يومًا بتطويع أدوات الكلام وتقنياته، لا ليؤكدا التزامهما بأطروحات الاعتزال، بل لينقلاها إلى حقل آخر مختلف تمامًا؛ فبالرغم من أن أكثر المعتزِلة كانوا «يجوِّزون الإمامة في غير قريش»،[١٣] إلا إن منهم من كان متشيعًا، بل إن بعضهم كان من رموز الشيعة آنذاك، وقد أسهم الورَّاق في وضع أدلة أصول الإمامة، مخالفًا بذلك أحد المبادئ الأساسية لدى أغلب أهل الاعتزال. يقول المرتضى في الجزء الثاني من الشافي: «هذه كتب أبي محمد وأبي سهل رحمهما الله في الإمامة تشهد بما ذكرناه، وتتضمن نصرة جميع ما ذكره أبو عيسى الوراق وابن الراوَندي في كتبهما في الإمامة، بل قد اعتمدا على أكثر ما ذكراه من الأدلة، وسلكا في نصرة أصول الإمامة تلك الطرق بعينها. ومن خفي عليه ما ذكرناه من قولهم ظالم لنفسه بالتعرض للكلام في الإمامة.»[١٤]

لعل الصورة صارت واضحة الآن. لقد كان الورَّاق شيعيًّا، ثم قادته المناظرات إلى تبني أدوات الكلام وتقنياته، لكنه جعل أطروحات الاعتزال محل نظر دائم، ولاستقلاله الفكري وفرادة منهجه استطاع أن يبني موقفًا نقديًّا منها، كونه مثقفًا بغداديًّا عميقًا، بالإضافة إلى انفتاحه العقلي على الملل والديانات والآراء؛ كل ذلك جعله يواجه ثلاثة من رموز المعتزِلة هم القاضي عبد الجبار والجاحظ والخياط. هكذا أصبح زنديقًا، مَثْنَويًّا، دهريًّا، ضالًّا، متخبطًا ... إلى آخر الصفات التي حفلت بها آثارهم. لكن ذلك — كما يبدو — لم يشف غليل «أهل الحق»، وهو اللقب المفضل لدى المعتزِلة، فعمدوا أخيرًا إلى الوشاية، وما هي إلا بضعة أيام حتى لُوحِقَ الورَّاق وسُجن فمات في سجنه، بالتهمة نفسها التي لم

[١٢] الشافي، ج١، ٩٠.

[١٣] الشهرستاني ١: ٩١.

[١٤] الشافي، ج١، ٩٨.

يثبتها الجدل. لم تستعْدِ المناظرةُ السلطةَ ضد صاحبها، ولم تَستَرْضِ أصحاب المصنفات التي تحولت في أحيان كثيرة — كما لدى الخياط — إلى سيل من السباب المقذع.

لنتذكر أخيرًا أن اختيار الورَّاقِ المانويةَ كان له سبب آخر وجيه يتفق تمامًا مع نقده الأديان الكبرى المهيمنة، وسعيه إلى إزاحة لَبوسها القدسي، وتوطين مِيثيَّتها في جذورها التاريخية؛ فالمانوية أصل يكاد يغيب تقريبًا، وهي غير مدوَّنة، لضياع متونها الأولى، وكان لا بد من الإجهاز عليها إلى الأبد لكي لا تنهض من جديد. إنها «عقيدة مضادة» حاربتها المسيحية، كما حاربها الإسلام، بالرغم من أنها تنهض من البئر المعطلة نفسها، وشنَّعا عليها ونسباها إلى الهرطقة والزندقة. النبي الضال (ماني) غير معتَرف به في نظر أتباع عيسى ومحمد، والنصوص التي تُحمل على المانوية لدى المتكلمين والمؤرخين والفقهاء المسلمين، على اختلاف مذاهبهم وطوائفهم، نجد نظيرًا لها في المسيحية في رسائل القديس أوغسطين (٣٤٠–٤٣٠م)، ورسائل القديس تيتوس البُستري، وغيرهما. المسيحية والإسلام كانا متنافسين في عصر الورَّاق، ولكنهما تحالفا في حرب واحدة ضد المانوية.

اعتزال الاعتزال

لماذا أقصى المعتزِلةُ الورَّاق؟ أو لماذا اعتزلها؟

لقد انتقل الورَّاق بخطاب المعتزِلة من وضع التوفيق والمداهنة، إلى الجرأة على إعلان انعكاس هذا الخطاب على الواقع. يقول «إن الرسل لو جاءوا إلى التمسك بحجج العقول فهُم منا، وإن جاءوا إلى خلافها فقد جعلها الله حججًا، ولم يجز الغير إلا بالتغيير، وفي ذلك زوال الخطاب.»[1] ولم تكن أساليب المعتزِلة التوفيقية لتسكت عن هذا الإعلان الجريء، وهو إعلان لا نعثر عليه سوى لدى الماتُرِيدي الذي نقل جملة من آراء الورَّاق في معرض نقضها والرد عليها، ويبدو أنه عاد فيه إلى أحد كتب الورَّاق المفقودة.

لا يبدو أن الورَّاق في انتقاله من المعرفة الإيمانية إلى الفلسفة الإلهية، إلى منطق الفلسفة، ثم إلى العالم، كان مستعدًّا للتنازل عن شكه ومغادرته. ولا يبدو أن المعتزِلة كانوا يأبهون أأخذوا ما يُنسب إليه منه، أو من خصومه؟

يقول بدوي: «لكن المعتزِلة طردته لآراء له ذكرها خصومه، ولسنا نعرف مبلغ صحتها على وجه التحقيق؛ فيذكرون عنه أنه كان شيعيًّا رافضيًّا، ويقول عنه الخياط إنه كان مانويًّا يقول بأزلية المبدأين (النور والظلمة)، ويعتقد في خلود الأجساد؛ والخياط معتزلي فهو خَصم لأبي عيسى.»[2]

---

[1] رواية الماتُرِيدي في «التوحيد»، انظر: كتاب الشذرات.

[2] بدوي، ٤٩.

يقول الخياط مخاطبًا ابن الراوَندي: «إن فضلًا الحذَّاء[٣] قد كان معتزليًّا نَظَّاميًّا إلى أن خلَّط وترك الحق، فنفته المعتزِلة، وطردته عن مجالسها، كما فعلَتْ بك لما ألحدتَ في دينك وخلَّطت في مذهبك ونصرت الدهرية في كتبك، وكما فعلَتْ بأخيك أبي عيسى [الوراق] لما قال بالمَنانية ونصَر الثنَوية ووضع لها الكتب يقوي مذاهبها ويؤكد قولها.»[٤]

ويقول له في الانتماء إلى المعتزِلة والنفي عنها: «قد كنتما [أي الوراق وابن الراوَندي] منها دهرًا، إلى أن ألحدتما فنفَتْكما عنها كما فعلَت بفضلٍ [الحذَّاء] وابن الحائط لما ألحدا.»[٥]

إلا إن ذلك لم يمنع الشريف المرتضى في الشافي من القول: «فأما أبو عيسى الوراق، فإن التثنية مما رماه به المعتزِلة، وتقدمهم في قذفه بها ابن الراوَندي لعداوة كانت بينهما، وكانت شبهته في ذلك، وشبهة غيره، تأكيد أبي عيسى لمقالة الثنَوية في كتابه المعروف بالمقالات، وإطنابه في ذكر شبهتهم. وهذا القدر، وإن كان عندهم دالًّا على الاعتقاد، فليستعملوه في الجاحظ وغيره ممن أكد مقالات المبطلين ومحَّضها وهذَّبها.»[٦]

كان ابن الراوَندي في مقام التلميذ بالنسبة إلى الورَّاق، لكن الخلاف دب بينهما لسبب ما غير معروف. ابن الجوزي (ت. ٥٩٧هـ/١٢٠١م) وحده ينفرد بخبر يرويه عن خلافهما قائلًا: «كان ابن الرِّيوَندي وأبو عيسى ... الملحد أيضًا، يتراميان بكتاب الزمرد، ويدعي كل واحد منهما على الآخر أنه تصنيفه، وكانا يتوافقان على الطعن في القرآن.» هذه الرواية محيرة، فهما يتراميان بالكتاب، لا عليه، لكن عبارة «كانا يتوافقان» تشي بأن كلًّا منهما كان يدعي الكتاب لنفسه.

تُجمِع المصادر على أن مؤلف كتاب الزمرد هو ابن الراوَندي، فما طبيعة الخلاف بين الورَّاق وابن الراوَندي؟ ومتى كان؟ تُعْوِزنا الحقائق، كما أن الإشارات النادرة لا تفي

[٣] يُعتبر «كتاب الانتصار» أقدم مخطوط يذكر فيه اسم هذا الملحد المشهور، والمتأخرون من المؤلفين والنُّسَّاخ اتفقوا على تسميته بالحدثي أو الحديثي، ويُحرَّف أحيانًا إلى الحدبي أو الحارثي. قال السَّمْعاني في «كتاب الأنساب»: الحدثي نسبة إلى بلدة الحديثة على الفرات، والحديثية طائفة من المعتزِلة أصحاب فضل الحديثي. انظر في «الانتصار»: تعليقات واستدراكات. انظر أيضًا: مقدمة الأعسم في «تاريخ الرِّيوَندي الملحد».

[٤] الانتصار، ١٤٩.

[٥] الانتصار، ١٥٢.

[٦] انظر: الأعسم، ١٠٢.

بمقتضيات الإجابة. لكن جزءًا مما يرويه الماتُرِيدي في حجاجه المركَّب، ربما يساعدنا على تقصي ذلك.

يتَّبع الماتُرِيدي أسلوبًا غريبًا في الحِجاج؛ إذ لا يرى غضاضة في نقض الورَّاق بتوظيف نص ابن الراوَندي، أو نقض ابن الراوَندي بتوظيف الورَّاق، أو نقضهمًا معًا إذا لم يتوافر له من الشواهد ما ينقض به أحدهما الآخر. ومن ضمن ما يورده من ردود على الورَّاق، قول ابن الراوَندي: «لا بد إذ ذاك من الرجوع إلى إجماع أهل الحق في الأصول العقلية.»[٧] و«أهل الحق» من ألقاب المعتزِلة المفضلة، فكأننا بابن الراوَندي قد كتب ذلك بينما كان لا يزال منتميًا إلى المعتزِلة، بعدما أُقصي عنها الورَّاق.

هل اشترك الورَّاق في كتابة الزمرد؟ هل الزمرد من وضع الورَّاق أصلًا؟ أليس يكتب الكتب ثم ينسبها إلى آخرين؟

هل أملى ابن الراوَندي الزمرد على أستاذه؛ فالأخير كان «ورَّاقًا» خبيرًا بالخطوط وأساليب الكتابة وتصنيع المخطوطات، وهل كان في أثناء ذلك يضيف ما يراه مناسبًا، كعادته؟ ألم يكن ابن الراوَندي «ناسخًا رديء الخط»؟

ألِمَرتبة التشيُّع دورٌ هنا؟ «كان الانتساب إلى الشيعة دليلًا على الزندقة وداعيًا إلى الاتهام بها.»[٨] أما «الشيعة المعتدلون فيميلون إلى وصف الشيعة الغلاة بأنهم زنادقة، و[من ذلك] يُنسب للقاسم، إمام الزيدية، كتاب في الرد على الزنديق ابن المقفع.»[٩]

تحمل هذه الأسئلة احتمالات ربما كان أحدها سببًا وراء هذا الخلاف، أو ربما كان الأمر غير ذلك. ونعود إلى وصف الورَّاق بأنه «أحد المفكرين الأحرار»[١٠] لنضع احتمالًا آخر عما كان قد أقدم عليه بعد ذلك.

إن المدرسة والجماعة والمذهب وكل تنظيم آخر ليست أشكالًا يظهر فيها المناخ الفكري فحسب، بل مِظلة اجتماعية أيضًا. الفكر لا ينفصل عن الممارسة، وأول الممارسة مصلحة تتمثل في حماية الفكر من تدخل الخصوم والأعداء بغير الحِجاج. الذين صُلبوا،

---

[٧] انظر: كتاب الشذرات.

[٨] بدوي، ٥٢.

[٩] دائرة المعارف الإسلامية، ١٠: ٤٤٥.

[١٠] دائرة المعارف الإسلامية، ١٠: ٤٤٥.

أو اغتيلوا في أزقة بغداد، أو غُيِّبُوا، كانوا مفكرين ومبدعين يفتقدون إلى هذا الشكل التنظيمي، ولطالما كان الورَّاق وحيدًا.

الخطوة التالية: يُصدر الورَّاق «مانفيستو» الانفصال، ما زال ابن الراوَندي آنذاك رفيقًا يُعتمد عليه، وتبدأ حركة اعتزال الاعتزال.

لا شك أن الورَّاق لم يكن يرى في الجمع بين انتماءات كثيرة أي غضاضة، لأنها تتحول لديه إلى ممارسة ثقافية واحدة، لا إلى إكراهات دينية أو مذهبية متعددة. والانتماء — بالمنطق النقدي — لا ينفي انفتاح العقل وتقبل تشجُّرات التفكير وتدبُّر الغايات الأخيرة، كأنه يقول: إذا كان لمثل هذه الغايات أن توجَد يومًا فلتظهر الآن. هذا الفهم الأُنطولوجي الجذري لعلاقة الدين بالحياة يُكسبه قدرةً على إعلان مواجهته جميع الديانات القدرية التي لا اختيار فيها، حتى الحرية الاعتزالية هي — آخر الأمر — تنحسر في تسويغ سطوة الدين، موارِبةً إكراهاته التي لا يقبلها العقل الحر. فليكن إذن شيعيًّا، مانويًّا، مسلمًا، بوذيًّا، نصرانيًّا، يهوديًّا، فيلسوفًا، شاعرًا … إلخ، إنه يظل هو آخر الأمر، تلك الصفات تنتهي إلى جمجمة واحدة هي جزء من خراب العالم، لأن العالم في زمنه لا يرتضي سوى الهدم. الجميع حالمون بالقادم (الإمام، المسيح، الجنة، النور، أو أي وهم آخر سوف يدشن المدينة الفاضلة). لكنه يعرف الطريق إلى هذه المدينة جيدًا، فهي تبدأ بعقله وتنتهي إليه، مرورًا باللغة التي لا شيء خارجها. هذا هو الحل الوحيد الذي كان يقترحه للانفصام عن انتماءاته السابقة، أو إعادة النظر فيها. كان الورَّاق مسلمًا بقدر ما ينتقد الإسلام، مسيحيًّا بقدر ما ينتقد المسيحية، يهوديًّا بقدر ما ينتقد اليهودية، مانويًّا بقدر ما ينتقد المانوية … دون أن يحزن للفقهاء أو الكهنة أو الحاخامات، أو لكل من يتحدث بألسنة الآلهة، وهو مع ذلك يرثي الحيوانات العجماء.

مناظرة

في حين تركز نصوص معظم المؤرخين على شذرات من أقوال الورَّاق ورواياته عن المَثْنَويين والنباتية، فإن أبا منصورٍ الماتُرِيدي السمرقندي (ت. ٣٣٣هـ/٩٤٤م) يذهب رأسًا إلى عرض أفكار الورَّاق ويسعى إلى نقضها، وهو تقريبًا الأكثر اعتمادًا على آراء الورَّاق، لا على رواياته عن الآخرين أو روايات الآخرين عنه، وهي الآراء التي نقوم هنا بتحديدها من خلال المناظرة التي يقيمها الماتُرِيدي في «كتاب التوحيد» بالاستناد إلى منظومة المفاهيم التي انتقلت من علم الكلام إلى أصول الدين والعقيدة. وسوف نخلص، عقب ذلك، إلى عدد من النقاط التي نعتقد أنها تسهم في تكوين صورة الورَّاق الغائبة في ثَنِيَّات التاريخ، وطيَّات الآراء المسبَّقة التي أنتجتها مسارات طويلة من المصادرات والملاحقات.

بالرغم من أن الماتُرِيدي يُفرد مسألة «في صفة أقاويل الثنوية» من مانوية ودَيصانية ومَرقونية، إلا إنه لا يأتي فيها على ذكر الورَّاق، بل يحيل ردوده عليه إلى ما يذكره في «مسألة إثبات الرسالة وبيان الحاجة إليها»، وهو فصل يكاد يكون مخصصًا للرد على آرائه، وإن كان يتطرق أحيانًا إلى ما يتجاوز هذه المسألة من موضوعات بحسب استرسال السياق، وهو سياق تلقائي كما يبدو تُعْوِزه دقة التصنيف، ما يجعله في كثير من الأحيان يتزيَّا بمظهر الكُنَّاش، لا بمظهر نصوص المناظرة والجدل التي عرفناها لدى المتكلمين، فضلًا عن أن أسلوب الماتُرِيدي متداخل، مكتظ بالجمل الاستدراكية والاعتراضية والتقديم والتأخير.[١]

إن الاستثناء الوحيد لذلك هو ما يورده الماتُرِيدي على لسان ابن الراوَندي في بعض ردوده عندما يحاججه بـ «تقليد المانّي» أو عندما يصله بالمَثْنَوية تلميحًا لا تصريحًا.

---

[١] ربما يتم تصويب الكثير من الأخطاء الأسلوبية الواردة في كتاب التوحيد إذا ما عُثر على نسخة أخرى من المخطوط الوحيد الذي نعتمد عليه هنا في نشرة د. فتح الله خليف عام ١٩٧٠م.

يوصف الماتُرِيدي بأنه من متكلمي أهل السُّنَّة، وكان من أشد خصوم المعتزِلة، ونطالع مناظرته للورَّاق بدءًا بـ «مسألة إثبات الرسالة وبيان الحاجة إليها»، وهو يضمِّن في تمهيده موقفَ الورَّاق الذي نستشفه من قول الماتُرِيدي: «تكلم الناس في الرسالة، فأثبتها أئمة الهدى، وقادة الخير، وحكماء البشر، وأنكرها مَن جهِل صانعه، ومن أقر ممن جهِل أمرَه ونهيه، ومن أقر بذلك ممن زعم أن في العقل الغنى عن الرسالة، مع ما أمكن [من] مقابلة آيات مَن ادعى الرسالة بصنيع الكهنة والسحرة والمشعبذة.»[٢] أي إن «زعم» الورَّاق الأساسي هو إمكان الاستغناء بالعقل عن الرسل، بل وتشبيه النبوة بالكهانة والشعبذة.

قال الورَّاق: «إنهم [أي الرسل] لم يمتحنوا قوى الخلق، ولا وقفوا على طبائع العالم التي يُستعان بها في الأفعال، بل لم تبلغ علم أكثرهم، فكيف يعرفون بذلك مبالغ الحيل؟ وهل الذي رأوا إلا كلعب أتى العجب؟ وهل حدث السحر إلا لجذب حجر المِغناطيس الحديد؟»

تعتمد مناظرة الماتُرِيدي على تحيُّل المنطق بتفريغ السؤال من ممكناته ورده إلى مصدره، يقول: «أبَلغتَ أنت الذي ذكرت؟ لتعلم أن الذي قلت طعن أو تمويه؟» وهو سؤال يستحيل الرد عليه بالإيجاب أو النفي، على أن الماتُرِيدي، بالرغم من عدته الكلامية، إنما يعتمد على تواتر القول بالتصديق لا على أدلته. يقول بعد ذلك: «ما من نبي صحت نبوته إلا وقد شهد قومه منه إعلام الصدق». ثم يلتفت إلى الورَّاق ليشكك ثانيةً في ادعائه بنوع من الإحراج المنطقي: «يقال [للورَّاق]: أنت ممن تقبل خبرًا في الدنيا؟ فإن قال: نعم. كُلِّف دليلًا على صدقه أوضح من أدلة الرسل … وإن قال: لا. يشهد عليه العقل، وكل شيء جعله حجةً، بالكذب.»

ولدفع الجدل إلى نوع من المكيدة فإنه لا يستعين بأحد ممن يشتركون في معتقدهم معه، بل يلجأ إلى ابن الراوَندي؛ تلميذ الورَّاق وصديقه، ثم خصمه بعد ذلك؛ فيعارضه بأن الكذب ملازم للخروج عن الطبائع المعروفة، وبقوله إن من يُكذِّب وليس معه شيء، لا يصمد أمام من يرد بالظنون والاحتمال، فحجته أظهر، وإن بُنيت على الظن.

وينبهنا مثال المِغناطيس الذي أورده الورَّاق أن هذا التحيل — في كل الأحوال — ليس بأسوأ مما أورده ابن الجوزي الذي حوَّل الجدل إلى نادرةٍ طريفة بالغة الدلالة

[٢] التوحيد، ١٧٧.

على ما في ردود السلف من حمْق. يقول في «المنتظم» ردًّا على تعليقات ابن الراوَندي في «الزمرد»: «وفيه [أي كتاب الزمرد] أن الأنبياء وقعوا بطلسمات تجذب، وإن المِغناطيس يجذب. وهذا كلام ينبغي أن يُستحيا من ذكره فإن المِغناطيس يجذب ولا يرد، ونبينا — عليه السلام — دعا شجرة وردَّها.»[3]

«وقال [الورَّاق] في قول الفلسفة: إن تركيب الحيوان تركيب يموت.» نفهم من ذلك أن الموت شرط بنيوي، ما دام كل كائن حي محتوم الفناء، إلا إن الماتُرِيدي يجيب: «تأملوا حماقته ... لو كان بالتركيب لما اختلف قدر الحياة»! أي لكان قدر الحياة متساويًا في أعمار الكائنات. وهو يعضد رأيه من ناحية أخرى بأن الورَّاق «ينكر قول الرسل مع البرهان»، وأنه «لم يمتحن عقول جميع الفلاسفة، ولا هم امتحنوا طبائع الجميع»؛ فمن أين تأتيه الجرأة على التماهي في أمثلة الفلاسفة ما دام هو لم يمتحن جميع عقولهم؟!

ويعود الماتُرِيدي مرةً أخرى إلى التشكيك في أطروحة الورَّاق بإلغاء قدرته على التفكير في العقيدة، من خلال إحراج منطقي سفسطائي لا يختلف عن المثال السابق في «قبول الخبر»: «ثم يقال له: تعتقد شيئًا ألبتة؟ فإن قال: لا. أقر أنه لم يعتقد تكذيب مَن ذكر، ولا أنه هو، ولا هو حي أو ميت، فتَكَلُّفه الأجوبةَ والمعارضات خطأ. وإن قال: نعم. قيل لعلك تعتقده بما لم يبلغ قوة دركك وعلمك بالأشياء مبلغ الإحالة، إذ قد رأيت كثيرًا من المعتقدين بطل اعتقادهم، فلعل طبيعتك أَرَتْك ذلك الفساد، ويجوز أن يكون في الطبائع طبيعة نقية يدرك لذلك فيما اعتقدت، ويظهر جهلك. فمهما قال من شيء فهو له في جميع ما أنكر جواب.» وبالرغم من أن الماتُرِيدي لا يخرج في أصول المنطق عن حدود الثالوث الكلامي الذي يحيل الوجود إلى ممتنع وواجب (وهما ما لا يجوز مجيء الخبر بغيرهما)[4] وممكن (وهو متقلب من حال إلى حال)[5] إلا إنه يحيل الممكن في مناظرته الورَّاق إلى ممتنع عندما يقول بعد ذلك مباشرة: «إن كل من اختار [في الأصل: استخار] الخروج من المعارف، والتفوُّه بغير الموجود في الطبائع، بلا شيء سوى أنه لم يكن أو لعله يكون، أبطل سبيل تثبيت شيء ألبتة أو نفيه، ويكون في حد الشاكين في البيان كله.» ذلك أن حدود المعارف لا يجوز لها أن تنفتح على «غير الموجود في الطبائع» لأن إثبات ذلك

[3] الاقتباس عن الأعسم، ١٥٦.

[4] التوحيد، ١٨٤.

[5] التوحيد، ١٨٤.

(أو نفيه) يقع خارج منطق العقيدة، ويستدعي الشك في البيان، أي إنه يقود مباشرة إلى الإلحاد بإنكار الرسل الذين لهم وحدهم القدرة على البيان. ولكي يلغي الماتُرِيدي إشكالية الممكن فإنه يحيلها إلى الرسل لتؤخذ عنهم خبرًا، دون عناء التفكير فيها. يقول: «الممكن هو المنقلب من حال إلى حال ويد إلى يد ومِلك إلى مِلك، وفي ذلك ليس في العقل إيجاب جهة، ولا امتناع من جهة، فتجيء الرسل ببيان الأوْلَى من ذلك في كل حال.»[6] أي إن الممكن لا يكون إلا بتحوله إلى ممتنع أو واجب، وإن افتراضه قائمًا يظل مؤقتًا إلى أن يَقر على إحدى الصورتين؛ فإما أن يحق فيندرج فيما تقبله الطبائع، وإما أن يبطل فيكون عدمًا لا سبيل إليه. وربما لا نرى في ذلك إلا ثَنَوية منهجية تعتمد على اصطراع الأضداد، أو بالأحرى فإن فكرة الثالث البيْني هذه تجعل الماتُرِيدي «مرقونيًّا» مثلِّثًا دون أن يدري.

ومن المسائل التي يرد فيها الماتُرِيدي على الورَّاق اهتمامه بمسألة المصدر الإلهي للقرآن، وإنكاره إعجازه وفرادته، وهي مسألة عقلية احتج فيها الورَّاق بأربع فرضيات، نعيد ترتيبها واختصارها لتداخلها وتشاكلها في الأصل (انظر كتاب الشذرات):

(١) أن القرآن من تأليف أكثر العرب بلاغة (محمد)، وأنه ابتكر ذلك واختص به فلم ينافسوه فيه.

(٢) أن حروب العرب شغلتهم عن محاولة تأليف نظير له.

(٣) أن العرب لم يكونوا أهل نظر ومعرفة ليلتفتوا إلى هذا التأليف.

وهي — كما نرى — فرضيات عقلية محضة، أي أنها لا تتساءل عن الإعجاز من موقع العقيدة أو بألفاظها، بل من خارجها، من موقع الباحث الدارس الذي يفكر بمعزل عن حرم اللاهوت ومحرماته. ويرد الماتُرِيدي:

(١) إن محمدًا الذي نشأ بين العرب وعرف اللسان عنهم لم يكن لُيرسَل لولا أن خصه الله بذلك. ولو أن محمدًا ابتكره واختص به لطمع غيره في تجاوزه بما يشبهه، بل الله خصه به ليكون آية.

(٢) إن العرب أُمْهِلوا عشرين سنة قبل الحروب، فما كانت هذه لتشغلهم إلا لاحقًا. وقد «تكلفوا الأشعار، ثم نصْب الحروب، وجمع الأعوان، وبذل الأعيان، ثم اقتتال الأقران،

---

[6] التوحيد، ١٨٤.

والمبادرات الفظيعة ... ثم دُعوا إلى إتيان السورة نحو ثلاث آيات» فلو استطاعوا «لكان ساعة من النهار كافية لذلك.»

(٣) إن العرب أذكى الناس عقلًا، وأشدهم حمية، ولكن آية «التقريع» ﴿لَئِنِ اجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَالْجِنُّ﴾ تدل على أنهم تركوا مضاهاة القرآن طباعًا، لامتناعه عنهم بعد جهدهم؛ وهم قد بذلوا مُهَجهم في فن الشعر حتى اجتهدوا في قصيدة حوْلًا، وقاتلوا الشعراء بالأشعار، فلو استطاعوا بلوغه ما تركوه.

وباستثناء رده على الفرضية الثانية فإن الماتُرِيدي إنما عاد إلى النقل لينقض ما أورده الورَّاق ضدًّا للنقل؛ أي أنه لم يدرك البُعد العقلي المحض في تلك الفرضيات، فعمد إلى الاستدلال بالقرآن (المُتَسَاءل فيه)، وأحال التقدير إلى الله، وأقرب ما يمكن وصفه به في موقفه هذا أنه تحول إلى الجبرية دون أن يدري، بينما حافظ الورَّاق على أهم مبدأين فكريين في الاعتزال، مطورًا تقنيتهما الجدلية، وهما: حرية العقل وحرية الإرادة؛ يتمثل الأول في تساؤله حول القرآن دون التسليم به من حيث هو جزء من العقيدة، بل بإخضاعه إلى شروط واقعية نشأ فيها وتحول بفعلها إلى ظاهرة تاريخية. ويتمثل الثاني في إحالته القرآن والرسالة إلى تاريخية الإسلام، أي دون أن ينفي عنها إرادة الإنسان كما تمثلت في شخص محمد.

ويعود الماتُرِيدي إلى استدراج ابن الراوَندي إلى صف المنافحين عن إثبات الرسالة، ليعيد تدوير رأيه في الرد على الورَّاق. يقول: «واحتج [ابن الراوَندي] في إثبات رسالة محمد ﷺ، مع ما بينَّا، بقوله لليهود: «فتمنوا الموت»، بوجهين؛ أحدهما: الوعد بأنهم لو تمنوا الموت لماتوا، والثاني: أنهم لا يتمنون أبدًا، ولا شيء أيسر عليهم من تمني ذلك. وبمباهلة النصارى، والإخبار بوقوع اللعن، ثبت أنه معلوم النعت في كتبهم. فأدخل الوراق [عليه] أنهم لو تمنوا باللسان لقيل إنما أريد به القلب، والثاني أنهم قد آمنوا بموسى وعيسى وقد أخبراهم بذلك كما يخبر المنجِّمة.»

هنا يبني الورَّاق اعتراضه على أن الاسترسال في التأويل وبناء الاحتمالات لا نهاية منطقية له، وتلك طبيعة الجدل المحض؛ فافتراض أن اليهود قد استجابوا لتمني الموت دون أن يصيبهم، سوف يرتِّب، بمنطق الإيمان، ردًّا تلقائيًّا يفرِّق بين التمني بالقلب والتمني باللسان. أما تدخل الماتُرِيدي للرد على هذا الاعتراض فلا يخلو من تأكيد لما ذهب إليه الورَّاق. يقول: «لو ردوا لقالوا بأنهم فعلوا ذلك أيضًا بقلوبهم» وهو ما عناه الورَّاق؛ فالاسترسال جدلي محض لا علاقة له بإثبات الرسالة من عدمه، كما أن الورَّاق يؤكد أن

نبوءتي موسى وعيسى إنما هما أشبه بكلام المنجمين الذين يتوقعون المستقبل، أي أنه ينكر القول بالغيب، يستوي لديه في ذلك النبي والمنجِّم.

«وطعَن [الورَّاق] في قوله: ﴿وَمَا كُنْتَ تَتْلُو مِنْ قَبْلِهِ مِنْ كِتَابٍ﴾.» إن الحفظ يقوم مقام الكتاب، وأحال إلى أن «الحفظ يكون عن تلاوة وما بالإلقاء عليه فهو عن كتاب يُقرأ.» إن ذلك إنما يكون بمن يظهر اختلافه عند من يُعرف به، ومعلوم أنه نشأ بين أظهرهم، لم يُعرف في شيء من ذلك، ولولا ذلك لكان هذا القدر من المقابلة سهلًا لا يعجزون عنه.

«وطعَن [الورَّاق] في إخبار القرآن: إنه خبر الآحاد.» أي أنه رُوي متفرقًا بين الصحابة، ويرد الماتُرِيدي: «وذلك كذبٌ، بل رواه كافة عن كافة، مع ما في هذا إقرار أنه حجة.»

«وطعَن [في] التواتر بما لا تخلو الجماعة عن البعد من السمع، فيحتمل الحيلةَ، أو القربِ، فلا يحتمل مباشرةَ مثلِه إلا اليسير.» وهنا يكتفي الماتُرِيدي بقول ابن الراوَندي: «هذه الجَهَلة بالمحافل، وإلا الأمر في ذلك ينتشر ما كان من قبل، حتى لا يكاد شيء منه يخفى على الأبعدين، فضلا عن الأقربين.»

«وطعَن [الورَّاق] أيضًا بإجماعات اليهود والنصارى.» ويعمِد الماتُرِيدي هنا إلى ابن الراوَندي ليصف الورَّاق بالمانوي، لأنه شكك في أخبار ومرويات الديانات الكبرى من يهودية ونصرانية وإسلام. يقول: «قال ابن الراوَندي: إما أن ينكر الخبر ألبتة فيبطل مذهبه في تقليد الـ «ماني» وقوله هذا، أو يجيز خبرًا، لا بد إذ ذاك من الرجوع إلى إجماع أهل الحق في الأصول العقلية، فيقبل أخبارهم وإجماعاتهم، إذ هم المتمسكون به، ونحن أولئك بحمد الله.» وفي هذا النص لا يتنصل ابن الراوَندي من الورَّاق فقط، بل يؤكد انتماءه إلى المعتزِلة (أهل الحق) وإجماعهم في الأصول العقلية، ويضمِّن ذلك دعوة الورَّاق إلى العودة إلى هذا الإجماع. ولعلنا نستشف من ذلك أن ابن الراوَندي لم يُقصَ عن المعتزِلة، كما هو سائد لدى الباحثين، مع الورَّاق، بل تخلَّف عن ذلك، ولعلها كانت مكيدة أخرى من مكائد المعتزِلة، الذين أقصوا الثاني، ثم جعلوا الأول ينتقد صاحبه وينقض آراءه، ثم أقصوه بدوره، ووشوا بهما معًا، يؤيد ذلك أنهما طُلِبا في الوقت نفسه فقُبض على الثاني وأُودع السجن، بينما فر الأول إلى صديق له يهودي يُدعى ابن لاوي، ولم يُعرف عنه شيء بعد ذلك.

يرد الماتُرِيدي بأن في مثل هذا الطعن «بطلان حكمة السمع واللسان» التي تتواتر بها الإجماعات والمرويات، بل وأكثر من ذلك «فيه زوال علوم المعاش والمعاد»؛ إذ بانقطاع

القول والسماع «انقطاع الأصول إلى الأغذية والأدوية التي بها حياة الأبدان.» ثم يمضي في دفاع مطول عن هذه الحكمة، ليس من أجل إثبات ما لليهود والنصارى من آثار، بل ليؤكد أن السمع واللسان كانا عُدة من عُدَد الرسالة: «وعلى مثل هذا أمر الرسل، لأنهم جاءوا بالأمور العظام الخارجة عن الأمر المعتاد عندهم، فتظهر أخبارهم، فتنتشر حتى تبلغ أقاصي الدنيا وأدانيها، إذ هي على وجه لا يملك السامعون كتمانها، على ما ذكرْتُ من تغاضي الخلقة في نشر مثله، مع ما قد ينتشر مثل ما ذكرت مما لا منفعة فيه»، و«دليل ذلك أمْرُ رسول الله، حتى لا تأتيَ ناحيةً نائية ولا مكانًا بعيدًا، إلا وجدتَ أثره فيه ظاهرًا، وبخاصة في عصره.» ويعود آخر الأمر إلى إجماعات اليهود والنصارى فلا يتوقف لديها كثيرًا، إنما هي «أمور اختلفوا فيها على قدر ما احتمل آراؤهم، فانتشرت في أتباع كل منهم، ليس ذلك في الآيات ولا في الأمور الخطرة»، و«إنه متى بلغ ذلك تبديلَ الشرع، حتى كاد أن يُمحى أثره ويندرس خبره، بفضل الله ومَنِّه في إرسال من يُحيي ذلك، ويظهر ما عليه الرسل بالآيات القاهرة العقول، ليعلموا بهم التغيير والتبديل.» وهي تقنية استدراج وإحالة أراد بها أن يبلغ شأوين معًا: نقض الورَّاق وإثبات الرسالة، دون أن يُضطر إلى الدفاع عن إجماعات أهل الكتاب، موضوع رده الأساسي.

لا ينكر الورَّاق إجماعات اليهود والنصارى فقط، بل وإجماعات المسلمين أيضًا، ويجعلنا ذلك نفكر في دلالة الإنكار لديه؛ فالوراق لم يصرح يومًا بارتداده، أو باعتناقه المانوية، أو غير ذلك مما يخرج به عن صفة الإسلام، أي إن مثل هذا الإنكار لا يطال المعتقد بقدر ما يسائل أدواته، والورَّاق إن كان قد ذهب بأسئلته العقلية المحضة إلى التشكيك فيما في بعض الآيات من إتقان وإحكام، فإنه لا يرى غضاضة في رفض الأحاديث والمرويات الأخرى التي تداخلت بين الديانات الثلاث وشكلت جسمًا ثقافيًّا لاهوتيًّا واحدًا أصبح التسليم به شرطًا من شروط الإسلام الصحيح!

وقد حاول الماتُرِيدي أن يعود إلى الرد على هذا الإنكار من باب آخر اعتمادًا على قول ابن الراوَندي من أن الورَّاق طعن «في أخبار براهين الرسل من حيث وردت»، إلا إن الماتُرِيدي هذه المرة لا يكتفي بالتواتر وعدد الرواة وحكمة السماع واللسان، بل يلجأ إلى الأثر النفسي للإيمان ويعتبره دليلًا على صحة الدين، دون أن يفكر في المعايير التي يمكن اعتمادها للبرهنة على صحة تلك الأخبار. يقول: «بل أجمعت عليها أمتنا، ثم أمر نبي الله مما توارث به الملحدون لتكلف الطعن، والموحدون لرعاية الحق، مع تطابق الكفرة على أن يجدوا في خلقه ضعفًا، أو في شجاعته، أو له في شيء من المطامع رغبة، أو إلى شيء من

فنون منافع الدنيا ميلًا، فما وجدوا ذلك. فهذا لو كان شرط صحة الأخبار كثرة العدد، فكيف وشرطه الاستيلاء على القلوب، وسكونها إليه، وطمأنينة النفس بالمَخرج والفحوى، ورفع ما يعترض من الظنون، وهكذا الأمر عند أخبار المحقين وإن قل عددهم.»

«وطعن الوراق في قوله ﴿فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ﴾ أن كيف أمر بذلك مع الشهادة عليهم بكتمان الحق؟»

فالدلالة الشكلية للأمْرين تبدو متناقضة، وهو ما درج الورَّاق على الإشارة إليه في أكثر من موضع، دفعًا بالجدل المعرفي إلى نزْع هالة التقديس عن القرآن والتعامل معه من حيث هو نص تاريخي. لكن الماتُرِيدي يغيب عنه هذا البعد ويندفع إلى تأويل الآية. يجيب بطريقته المتداخلة: «مالوا إلى الكتاب، فقيل لهم على أن الله يسخرهم في ذلك، ويضطرهم إلى الموافقة، فيكون ذلك من جليل آياته، إذ جمع عليه الأعداء والأولياء، وهو قوله ﴿أَوَلَمْ يَكُنْ لَهُمْ آيَةً أَنْ يَعْلَمَهُ عُلَمَاءُ بَنِي إِسْرَائِيلَ﴾. وأيضًا إن ذا على ما يُعرف من لَجاج الرجل بعد إقامة البرهان عليه، أن يقال فاسأل ذلك فلانًا ممن يطمع سكون قلبه إليه، فيترك اللجاج. والثالث أن يكون المراد: يرجع إلى من أسلم منهم.» إلا إنه يستدرك بعد ذلك، وقد وجد مخرجًا تأويليًّا لإزاحة هذه الإشكالية المنطقية: «وجائز أن يكون المراد بأهل الذكر هم أهل الشرف الذين يمنعهم شرفهم عند التحكيم إليه عن الكذب، والله أعلم.»

«وطعن الوراق في إخبار رسول الله بحضور الملائكة يوم بدر. قال: أين كانوا يوم أحد؟»

يمكننا — بغض النظر عن النبرة التهكمية التي نلمحها هنا — أن نحيل سؤال الورَّاق إلى أسلوبه في المماثلة المنطقية، لا إلى مقتضيات العقيدة، إذ إن العجز عن الرد على هذا السؤال، بأدوات السؤال نفسه، يقوِّض جزءًا من القرآن ينص، كما يقول الشُّرَّاح، على مد المسلمين بـ ٣٠٠٠ من الملائكة أولًا ثم بـ ٥٠٠٠ آخرين يوم بدر. لكن المسألة تبدو مختلفةً مع الماتُرِيدي الذي لا يترك مجالًا لإعادة التفكير في «الاعتبار» باتباع أوامر الرسول، بوصفه لا ينطق عن الهوى أولًا ثم بوصفه قائدًا عسكريًّا كان عليه أن يمتحن التزام المسلمين بخطته في إدارة المعركة، لربما كان ذلك أقرب ما يمكن أن ينقد به الماتُرِيدي طريقته في المناظرة ليتجاوز غرائبية هذا السؤال، مع احتفاظه بالجزء الأهم وهو الدفاع عن صحة حضور الملائكة يوم بدر؛ إلا أنه بدلًا من ذلك يفكر في أُحد انطلاقًا من بدر، لا العكس كما يقتضي السؤال. يقول: «جواب الأول: ظهور رءوس ببدر بلا قاتل رأوه ... وأنهم رأوا صورًا لم يعرفوهم. وجواب الثاني: أن ذلك أول حرب، فأراد الله تعالى أن ينصرهم ليظهر الحق ويبطل الباطل»!

ابن الراوَندي في رواية الماتُرِيدي يتَّبع استراتيجية أخرى يلغي بها ما يتضمنه السؤال من إحراج منطقي، فهو آخرَ الأمر تلميذُ الورَّاق، وهو أدرى بأساليبه هذه، إذ يلجأ إلى مقارنة تعتمد على تكرار شبهة المانوية التي أُلصقت بالورَّاق بحرفيتها دون ردها إلى المجاز والتأويلية في مماثلة النور والظلمة في العالم بنزعتي الخير والشر في الإنسان: «قال ابن الراوَندي: العجب من الوراق حيث جحد أخبار الرسل مع البراهين، ودعا إلى قبول قول المنانية، وألزم القوم حماقاتهم من بسط السماوات من جلود الشياطين، واضطراب الأرض باضطراب الحيات والعقارب فيها، وقبول أخبارهم بعمل النور والظلمة.» وهو النص الوحيد الذي عثرنا عليه حول دعوة الورَّاق إلى المانوية أو تبرير أمثلتها وصورها بالمقارنة مع غيرها من الأمثلة والصور الكوزموغونية التي ترد في الأديان الكبرى الثلاثة، لذا يمكننا اعتباره مجرد جزء من حملة ابن الراوَندي — والمعتزِلة عمومًا — على الورَّاق، لا أكثر.

«ذكر الوراق أن الرسل لو جاءوا إلى التمسك بحجج العقول فهم منا، وإن جاءوا إلى خلافها فقد جعلها الله حججًا، لم يجز الغير إلا بالتغيير، وفي ذلك زوال الخطاب.»

أحال ابن الراوَندي، في رده العقلَ بالحواس، الأدلةَ العقلية إلى مدركات حسية، كيما يجعل الاختلاف انتقالًا من طور إلى طور، أو تغيرًا في مستويات الأشياء وأحوالها، لا دليلًا على التضاد في طبيعتها. ومن هنا قال الماتُرِيدي: «عارضه ابن الراوَندي بما يُرى أسود الرأس ثم يُراه أبيض، أتغير بصره أو تغير الشيء على البصر، إذ ليس هو بأسود لما يراه البصر، فمثله أمر ما يراه العقل عدلًا للأمر، وكذلك هذا في القيام والقعود، وكل الأحوال، ومثله الحجامة والأكل والشرب، قد تحسن هذه الأحوال على اختلافها، ولم يجب به تغير العقل حتى يحسن فيه الذي كان يحسن بخلافه ... وكذلك اختيار ترك النفع لنفع أرجح منه، وعلى ذلك أمر الشرائع.»

لكن الماتُرِيدي — ربما لهذه المرة اليتيمة — لا يُخفي اتفاقه مع الورَّاق عندما يقول: «وأيد الوراق الذي بينَّا أن في العقل ذم الإساءة إلى مَن لم يؤذِ، وإن لم يُحب لغيره ما يحب المرء لنفسه.» ومع ذلك يستدرك قائلًا إن «الذبائح خارجة من ذلك»، فالذبح أو «أكْل اللُّحْمان»، بتعبير الجاحظ، هما بالنسبة إلى الماتُرِيدي جزء من العقيدة والعدل الإلهي، فذبح الحيوان: «جاءت به الرسل، وهم لا يأتون إلا بالعدل.»

«سأل الوراق فقال: يقال لهم هل اتقى أحد معصية الله وهو قادر مراقبته لله؟ فإن قالوا: لا. أعظموا القول في وصف الأنبياء إنهم لم يفعلوا ذلك، وإن قالوا: نعم. لزمهم القول بها قبل الفعل.»

يجيب الماتُرِيدي: «نقول له وبالله التوفيق: إن عنيت بالقدرة الأسباب التي هي أحوال القدرة التي تعرض لا محالة لولا التضييع من العبد فبلى، وكل الأنبياء كذلك كانوا، وكذلك الأخيار. وإن أردت بها القدرة التي هي مع الفعل أَحَلْت السؤال، وصرت كمن يقول: هل راقب الله أحدٌ في إبقاء المعاصي وهو فاعل لها، وذلك مما لا معنى له، وهو يعارضك فيقول: هل راقب الله نبي من الأنبياء في إبقاء معصية علمها منه أو أخبرها عنه؟ فمهما أجاب في شيء فمثله الأول. ثم يقال: هل تفضل الله على أحد من أوليائه بمنع قدرة عداوته؟ فإن قال: نعم. نقول إن الله لم يعط أولياءه قدرة معاصيه، فعليه في أعدائه أيضًا أنه لم يعطهم قوة طاعته، وفي ذلك ما أنكر آنفًا، وإن قال: لا. زعم أنه أعطى أولياءه قوة عداوته، ومن قولهم إنه لم يعط أعداءه قوة العداوة، فالآن صار إلى أن أعطى أولياءه قوتها، وذلك عظيم. ثم يقال: هل أعطى الله وليًّا قُوًى على تلك الطاعة حين الطاعة؟ فإن قال: لا. فالوحشة في طاعة لم يقو عليها، ليست بدونها في اجتناب معصية لم يقو عليها، بل قَوِيَ على ترك المعصية، وعندهم لم يقو على الطاعة، وهذا أوحش. ثم يقال: هل والى الله وليٌّ أو عاداه عدوٌّ بفعل قُوًى عليه؟ فإن قال: نعم. أقر بالقوة مع الفعل. وإن قال: لا. زعم أن العداوة والولاية بما لا يقوى عليه، وذلك بعيد، ولا قوة إلا بالله» (٢٨٥–٢٨٦).

إن ردود الماتُرِيدي على الورَّاق ردود سطحية، تلجأ إلى ظاهر الحدود مما يتصل بذهنية التحريم، وتحتج بحد أدنى من المنطق العقلي.

لم يدرك الماتُرِيدي الأبعاد العقلانية التي ذهب إليها الورَّاق في اعتماده على التفكير المجرد عن معايير الفقاهة التي سيطرت على علم الكلام، وفي تبنيه فكرًا متحررًا من تابو اللاهوت إمعانًا في إعمال منطق العقل والاعتماد عليه.

الرسالة عند الماتُرِيدي قولية سمعية، بينما هي عند الورَّاق محض عقلية.

مسألة النباتيين لدى الورَّاق لا علاقة لها بما في الشريعة من حلال وحرام، بل هي اختيار معرفي راقٍ توصل إليه بتكوين رؤية فردية انعكست على سلوكه الخاص، فوُصف بالغرابة والضلال.

في حين كان الماتُرِيدي متمسكًا بمنظومة الشريعة، وما تقتضيه من انغلاق معرفي، كان الورَّاق منفتحًا على الثقافات الأخرى، محاورًا لها، ومدركًا أبعاد حركته وإحداثياتها واتصالها بالمحيط الديني والثقافي العام.

أثر الورَّاق

رثاء الحيوانات نموذجًا

يُعَد «الرد على الثلاث فرق» أقدم نص عقلاني كتبه عربي في نقد عقيدتي التثليث والتجسيد المسيحيتين، وما يميز نقد الورَّاق أنه لم يعتمد مرجعية إسلامية أو لاهوتية في نقد عقيدتي التثليث والتجسيد، إذ بدلًا عن ذلك يبني حِجاجه على قراءة العقيدة من داخلها، باللجوء إلى اقتباسات قالها أو كتبها مسيحيون، واستظهار مفارقاتها وتناقضاتها وإثبات بطلانها منطقيًّا.

يخصص الورَّاق «كتاب المقالات» للأديان والفرق، ويصبح هذا الكتاب مرجعًا مهمًّا للعديد من الكُتَّاب، شتين يذكر منهم في دائرة المعارف الإسلامية: الأشعري (٢٦٠–٣٢٤هـ) في «مقالات الإسلاميين»، المسعودي (٢٨٣–٣٤٦هـ) في «مروج الذهب»، البغدادي (ت. ٣٢٩هـ) في «الفَرْق بين الفِرَق»، البيروني (ت. ٤٣٩هـ) في «الآثار الباقية»، أبو المعالي (٤١٩–٤٧٨هـ) في «بيان الأديان»، الشهرستاني (ت. ٥٤٨هـ) في «الملل والنحل»،[١] إلا إن أكثر ما نجده مقتبسات عنه في «كتاب التوحيد»[٢] للماتريدي (ت. ٣٣٣هـ). ويمثل «المقالات» أكثر كتب الورَّاق أثرًا، إلا إن «رثاء الحيوانات» أكثرها إثارة للجدل.

---

[١] دائرة المعارف الإسلامية، النسخة العربية، دار الشعب، القاهرة.

[٢] انظر: كتاب الشذرات.

كان الورَّاق نباتيًّا، كأبي العلاء المعري (٣٦٣هـ/ ٩٧٩م–٤٤٩هـ/١٠٥٨م)، يؤمن بالآهِمْسا (أو اللاعنف)؛ المبدأ الذي تمتد جذوره إلى أكثر من ألفي عام قبل الميلاد، «يقول إنه أصبح نباتيًّا في الثلاثين من عمره، مدفوعًا في ذلك إلى حدٍّ ما بدافع الاقتصاد، ولقد امتنع عن الإجابة عن هذا السؤال: على أي أساس من الدين امتنعت عن أكل اللحم؟»[٣]

يصفه الخياط في «كتاب الانتصار» بقوله: «لا يرى قتلَ شيء، ولا يستجيز إتلافه.»[٤] لكن هذا السلوك بالنسبة إلى الخياط ليس سوى دليل آخر على مانوية الورَّاق وإلحاده. والامتناع عن اللحم هو جزء من تجرِبة فرقة «الصيامية». يقول الشهرستاني إنهم: «أمسكوا عن طيبات الرزق، وتجردوا لعبادة الله، وتوجهوا في عباداتهم إلى النيران تعظيمًا لها، وأمسكوا أيضًا عن النكاح والذبائح.»[٥]

يضع الورَّاق كتابًا باسم مستعار في رثاء الحيوانات: «الغريب المشرقي»، تعبيرًا عن موقف ضد التأصيل اللاهوتي لحافز الشر في الإنسان، وانتصارًا للنباتية ضد اللُّحمانية. وقد اعتبر البعض أن «الغريب المشرقي» عنوان كتاب له، مثل الشريف المرتضى في «الشافي»، إلا إن روايةً أقدم تنسب «النوح على الحيوان» إلى الغريب المشرقي. يقول ابن النديم في المقالة الخامسة من «الفهرست» عن الورَّاق: «ثم خلَّط وانتهى به التخليط إلى أن صار يُرمى بمذهب أصحاب الاثنين.» أي إنه لم يعده — كأغلبية من كتبوا عنه — من المانوية، بل هي «شبهة» عليه متهمٌ بها. ثم يقول: «وله … كتاب الغريب المشرقي في النوح على الحيوان.»

لا تشكل الأسماء المستعارة pseudonym ظاهرة أدبية لدى مُجايِليه، لذا يصفه البعض بأنه «نَسَبَه (أو أنحله) إلى الغريب المشرقي.» لماذا يكتب المؤلف كتابًا ثم ينسبه إلى مجهول؟

التقية! التشيع إحدى تجارِبه، لكن هذا احتمال بعيد؛ لأن الورَّاق يمضي إلى ما هو أبعد من رثاء الحيوانات جرأةً دون أن يخشى ذلك، بل إنه كان يطلب العلنية في آرائه الإلحادية. القراءة الثانية هي أن سانحةً بدت له في عتمة تلك الأحوال المضنية: هل قرر أن يستبدل اسمه؟ ربما قرر أن يستعيض بهذه الصفة عن اسمه. الغريب المشرقي! يشير

---

[٣] دائرة المعارف الإسلامية، ١: ٥٥١.

[٤] الانتصار، ١٥٥.

[٥] الشهرستاني، ١: ٢٧٥.

«الغريب» إلى غربته، لطالما كان وحيدًا، منطويًا وغريبًا. بينما يشي «المشرقي» بنوستالجيا فلسفية إلى تجارِب النباتيين الشرقيين الأوائل: الهنود.

قال ابن القيم في طريق الهجرتين: «ولما انتهى أبو عيسى الوراق إلى حيث انتهت إليه أرباب المقالات فطاش عقله ولم يتسع لحكمة إيلام الحيوان وذبحه، صنف كتابًا سماه «النوح على البهائم» فأقام عليها المآتم، وناح وباح بالزندقة الصُّراح، وممن كان على هذا المذهب أعمى البصر والبصيرة كلب معرة النعمان المكنى بأبي العلاء المعري فإنه امتنع من أكل الحيوان زَعَمَ لظلمه بالإيلام والذبح.»[٦]

الخلاف بين الورَّاق والجاحظ

لم يكن الورَّاق والجاحظ خصمين دائمًا، إذ كانا صديقين يجمعهما الاعتزال، بل إن الجاحظ لم يكن لينسخ كتبه لدى غير الورَّاق، ويمكننا أن نتصور جدلًا حادًّا دار بينهما حول أفضلية الخليفتين، وأن هذا الجدل انتهى بخلاف بينهما لم يلتقيا بعده إلا خصمين. فالجاحظ كان يميل إلى حزب العثمانية (أصحاب عثمان بن عفان)[٧] بينما كان الورَّاق يظهر تشيعه، وقد شكل مع ابن الراوَندي وهشام بن الحكم جبهة رفض من داخل المعتزِلة، بإظهار القول في «النص الجلي» في الإمامة. يقول الشريف المرتضى: «إنما تجاسر على ذلك ابن الراوَندي وأبو عيسى الوراق وقبلهم هشام بن الحكم على اختلاف الرواية عنه فيه.»[٨]

نقض الورَّاق كتاب الجاحظ المعروف بـ «العثمانية» (البعض ينسبه إلى معاصر له هو ثبيت بن محمد)،[٩] ثم كتب «النوح على الحيوان» في نقد كتاب الجاحظ «الحيوان»، الذي يبدو أنه قد أخرجه مجزَّأً على أوقات متفرقة، لأننا نطالع في الجزء السابع، وهو آخرها، استدراكًا يرد فيه على «الدهري»، الذي يعني به الورَّاق، وقد درج على الإشارة إليه دون أن يسميه؛ ففي الجزء الخامس من «الحيوان» يحمل على الورَّاق، مستغلًّا

---

[٦] طريق الهجرتين، ١: ٢٥١.

[٧] الزندقة، ١٤٨.

[٨] الشافي، ج٢، ١٠٧.

[٩] الذريعة، ٢٨٨.

الحديث عن «صيادي السمك وصيادي الوحش وأصناف الجزارين والقصَّابين، والشوائين والطهَّائين والفهَّادين والبيازرة والصقَّارين والكلَّابين»، ليدافع عن كتابه ضد انتقادات الورَّاق، المفقودة الآن. يقول: «ولا ينبغي لهذا الدهري أن يعرض لكتابنا هذا، وإن دل على خلاف مذهبه، ودعا إلى خلاف اعتقاده، لأن الدهري ليس يرى في الأرض دينًا أو نِحلة أو شريعة أو ملة. ولا يرى للحلال حرمة، ولا يعرفه، ولا للحرام نهاية، ولا يعرفه، ولا يتوقع العقاب على الإساءة، ولا يتوخى الثواب على الإحسان، وإنما الصواب عنده، والحق في حكمه، أنه والبهيمة سِيَّان، وأنه والسبع سِيَّان، ليس القبيح إلا ما خالف هواه، وأن مدار الأمر على الإخفاق والدرَك، وعلى اللذة والألم، وإنما الصواب فيما نال من المنفعة.»

ولكنه في الجزء السابع، كما مر، وفي رده على «النباتيين» و«المانويين»، يستخدم الألفاظ التي يقتبسها من رواية الورَّاق نفسه، فيحيل الامتناع عن ذبح الحيوانات وإيذاء الحشرات إلى مبدأي النور والظلمة، وتنازعهما عنصري الخير والشر. وإن قتل بعض الكائنات إنما هو إنقاذ لها من شر الظلمة، ولعلنا نلمح في هذا الرد تهكمًا ضمنيًّا تميز به أسلوب الجاحظ في معظم آثاره. يقول: «أكثر ما سمعت هذا الباب، من ناس من الصوفية، ومن النصارى؛ لمضاهاة النصارى سبيل الزنادقة، في رفض الذبائح، والبغض لإراقة الدماء، والزهد في أكل اللُّحْمان. وقد كان — يرحمك الله — على الزنديق ألا يأتي ذلك في سباع الطير، وذوات الأربع من السباع، فأما قتل الحية والعقرب، فما كان ينبغي لهم البتة أن يقفوا في قتلهما طرفة عينٍ؛ لأن هذه الأمور لا تخلو من أن تكون شرًّا صرفًا، أو يكون ما فيها من الخير مغمورًا بما فيها من الشر، والشر شيطان، والظلمة عدو النور، فاستحياء الظلمة وأنت قادر على إماتتها، لا يكون من عمل النور، بل قد ينبغي أن تكون رحمة النور لجميع الخلائق والناس، إلى استنقاذهما من شرور الظلمة.»[١٠]

هذا الجدل نعثر عليه أيضًا في حقل آخر، وبأسلوب آخر، في أحد ردود القاضي عبد الجبار على الورَّاق، وقد اشتُهر القاضي بإدارته الجدل إلى الأسس، محاولًا جر خصومه دائمًا إلى التشكيك في منطقية المبادئ التي يبنون عليها أطروحاتهم، ليتداعى بناؤهم تلقاءَ نفسه. يقول، بنبرة جادة تخلو من تهكم الجاحظ: «وأما ما حكاه الوراق من أن الأشياء تختلف في الخير والشر على قدر كثرة أجزاء النور وأجزاء الظلمة، فكأنه أشار إلى أن أجزاء الظلمة إذا غلبت وقع فيها الشر وكثر، وذلك يوجب أن طبع النور قد انقلب فصار

[١٠] الحيوان: ج٤، ص٤٧١.

يقع منه الشر، ولو جاز فيه ذلك، لصح أن ينقلب فيصير، بعد كونه نورًا ظلامًا، ويصير محدَثًا بعد كونه قديمًا، وتجويز ذلك يوجب عليه تجويز غلبة النور على الظلام، فيصير الظلام خيرًا؛ وفي هذا هدم جميع ما يتعلقون به.»[١١]

[١١] المغني، ص٦١.

جينالوجيا التخريب

كان لقاء الورَّاق بابن الراوَندي بداية فعلية في فلسفة الإلحاد؛ الأول مؤسسٌ، والثاني ممارسٌ. وقد نقل هذا اللقاء النقدَ من الفرق الثلاث إلى الأديان الثلاثة.

قال ابن الجوزي: «ملاحدة الإسلام ثلاثة: ابن الراوَندي، والتوحيدي، وأبو العلاء المعري.» إلا إن التوحيدي «مَجْمَجَ ولم يصرح»، كما يقول، أو كان «يعرض آراءه عرضًا أغمض، فهو من ثم أكثر دهاءً.»[1] أما المعري فإنه «يعرض آراءه من الكفر البارد، الذي لا يبلغ مبلغ شبهات الملحدين ... زعم بأنه مسلم في الباطن، وهذا عكس قضايا المنافقين والزنادقة حيث تظاهروا بالإسلام، وأبطنوا الكفر، فهل كان في بلاد الكفار حتى يحتاج إلى تبطن الإسلام؟»[2] ووُصف بأنه «كان في أعماقه متشككًا قوي الشك، وربما كان في بعض الأحيان يضع شكوكه موضع الشك، ولم ير بأسًا في أن يكون لقوسه وتران. كان يؤمن بالتوحيد، بيد أن إلهه ليس إلا قدرًا غير مشخص، كما أنه لم يأخذ بنظرية الوحي الإلهي، فالدين عنده من صنع العقل الإنساني، ونتيجة للتربية والعادة، وكان يهاجم مرارًا وتكرارًا أولئك الذين يستغلون استعداد العامة لتصديق الخرافات بقصد اكتساب السلطة والمال، ولم يقبل أي صورة من صور الحياة الأخرى.»[3]

[1] دائرة المعارف الإسلامية، ١: ٤٦٠.

[2] ابن الجوزي، المنتظم، نقلًا عن عبد الرزاق محيي الدين، أبو حيان التوحيدي، سيرته وآثاره، ٥٧.

[3] دائرة، ١: ٥٥١.

ابن الراوَندي الذي تابع أطروحات الورَّاق وأضاف إليها الكثير، لم يكن لحظة عابرة في تاريخ نقد الفكر الديني، ويمكننا تقدير ما أثارته كتاباته من جدل عن طريق الكتب التي وُضعت ردًّا عليه، ومنها:

- كتاب «السبك»، وضعه أبو سهل إسماعيل بن علي النُّوبَخْتي حول «كتاب التاج» و«اجتهاد الرأي».
- «الانتصار والرد على ابن الراوَندي الملحد»، وضعه الخياط ردًّا على «فضيحة المعتزِلة»، ووضع ردودًا أخرى حول «القضيب» و«عبث الحكمة» و«الزمرد» و«الدامق».
- خمسة كتب وضعها أبو علي الجُبَّائي شيخ المعتزِلة حول «الزمرد» و«الدامق» و«التاج».
- وأمضى أبو الحسن الأشعري، شيخ الأشعرية، وقتًا طويلًا في محاججة الراوَندي والرد عليه في عدد من الكتب.

وكتب أخرى عديدة، خُصصت للرد عليه، أو جُعل فيها مثالٌ من أمثلة الإلحاد.

نقل ابن الراوَندي آلياته الجدلية إلى أكثر المواقع إحراجًا: التهكم من المقدس؛ مما روي عنه في وصف الجنة مثلًا (كتاب الدامغ): «فيها أنهار من لبن لم يتغير طعمه، وهو الحليب، ولا يكاد يشتهيه إلا الجائع؛ وذكر العسل، ولا يُطلب صرفًا؛ والزنجبيل، وليس من لذيذ الشراب؛ والسندس، يفترش ولا يلبس؛ وكذلك الإستبرق، وهو الغليظ من الديباج. ومن تخايل أنه في الجنة يلبس هذا الغليظ ويشرب الحليب والزنجبيل صار كعروس الأكراد والنبط.»[٤]

هذا الأسلوب الساخر كان أكثر مما تحتمله ذائقة المتدينين، ولكنه يدل من ناحية أخرى على القدر الكبير الذي وصلت إليه تفاعلات الجدل بين مختلف الأطياف في ذلك العصر.

ردُّ البَلْخي، تلميذ الخياط، في «معاهد التنصيص» على ابن الراوَندي لا يدل على إدراك طبيعة هذا الجدل الذهني المجرد، بل يأخذه على علات مفرداته بدلالاتها التجسيمية.

---

[٤] الانتصار، المقدمة، ٢٨.

يقول: «لقد أعمى الله بصره وبصيرته عن قوله تعالى: ﴿وَفِيهَا مَا تَشْتَهِيهِ الْأَنْفُسُ وَتَلَذُّ الْأَعْيُنُ﴾، وعن قوله عز وجل ﴿وَلَحْمِ طَيْرٍ مِمَّا يَشْتَهُونَ﴾، ومع ذلك ففيها اللبن والعسل، وليس هو كلبن الدنيا ولا عسلها، وغليظ الحرير يريد به الصفيق الملتحم النسج، وهو أفخر ما يُلبس.»[٥]

وليس ذلك بأسوأ مما يورده ابن الجوزي في «المنتظم» ردًّا على تعليقات ابن الراوَندي في «الزمرد»، يقول: «وفيه [أي كتاب الزمرد] أن الأنبياء وقعوا بطلسمات تجذب، وإن المِغناطيس يجذب. وهذا كلام ينبغي أن يستحيا من ذكره فإن المِغناطيس يجذب ولا يرد، ونبينا عليه السلام دعا شجرة وردها.»[٦]

مثل هذه الأقوال والردود التي تبدو سطحيةً ومدعاة للسخرية تدل على أن ابن الراوَندي وأستاذه الورَّاق قد دفعا بالجدل الديني إلى عقدته، فلم يقفا عند الدلالات المباشرة التي توجبها الألفاظ بقدر ما كانا يعملان على تفكيك سياقاتها منهجيًّا. نباتي مثل الورَّاق ما كان ليستقر في نفسه أن يأكل لحم طير مما يشتهون، لكن خصومهما التجسيميين لم يكونوا ليقنعوا بأقل من لذة المأكل والمشرب والنكاح في جنة لا تكلفة فيها وتخلو من كل إكراه.

قال ابن كثير: «كان أبو عيسى الوارق مصاحبًا لابن الراوَندي، قبحهما الله، فلما علم الناس بأمرهما طلب السلطان أبا عيسى فأُودع السجن حتى مات. وأما ابن الراوَندي فهرب فلجأ إلى ابن لاوي اليهودي.»[٧] هل أراد الورَّاق أن يلجأ إليه أيضًا؟ أكان ابن لاوي اليهودي يغيثه؟ أكان ذلك قبل أن يختلفا، ثم عادا فاتفقا حتى لُوحقا؟ أم إن نهايتيهما هاتين تشيان بأن اختلافهما لم يكن شيئًا بينهما، أو كان مؤقتًا، أو كان مدبرًا؟ مثل هذه الأسئلة تزيد غموض سِيرتيهما، وتؤكد جناية المؤرخين في تجنبهم هذا الجزء من التاريخ الثقافي!

يشير أكثر من تصدى لنقض ابن الراوَندي إلى أن أباه كان يهوديًّا. ولكن الشذرات النادرة لا تتيح إعادة استظهار الصورة، إذ يبدو أن الراوَندي الأب لم يتواطأ مع ما يجده من تناقضات استقرت في التوراة، واحتدمت في نفسه إشكالية العقل والنقل، ولم

---

[٥] الانتصار، المقدمة، ٢٨.

[٦] الاقتباس عن الأعسم، ١٥٦.

[٧] ابن كثير، ١١: ١١٣.

يرتض التوفيق. هكذا يعمِد إلى إعادة كتابة الكتاب المقدس، وعندما يُواجَه بتهمة الهرطقة ويتمنع الحاخامات عن محاججته، يلتجئ إلى الإسلام. لم ينجُ شيء من التوراة الجديدة التي وضعها ابن إسحق، لا بد أنها غُيبت ولُوحقت نُسخها ومسوَّداتها وأُتلفت. يذهب بعض اليهود إلى بعض المسلمين ليقولوا: «ليفسدن هذا (ابن الراوَندي) عليكم كتابكم كما أفسد أبوه التوراة علينا.»

كان مخرِّبًا سليلَ مخرِّبٍ. هكذا رآه عامة المسلمين، وقد التقى فيه مشروع أبيه الثائر على اليهودية، مع مشروع معلمه الثائر على جميع الأديان وعلى «عائلة الأنبياء».

حرب الروايات

لا يوفر معظم الرواة العرب كثيرًا من التروي، أو غيره من مقتضيات التأريخ، عندما يتحدثون عن ابن الراوَندي. لكن الظاهرة التي لا بد من تسجيلها هنا، هي أن النصوص الأقدم حوله كانت على قسمين؛ الأول: هو مجموع الردود التي صُنفت لدحض آرائه، والثاني: هو مجموع النصوص التأريخية التي أوردت نزرًا يسيرًا من سيرته، دون أن يفصل المؤرخون بين منهجيات الحِجاج وسرديات الرواية. ولا نعثر على الكثير مما يشبه رد يحيى بن عدي على أبي عيسى، إذ لعله الوحيد الذي حفظ لنا — كما أسلفنا — جزءًا كبيرًا من نص أبي عيسى المغيَّب.

هذا الفصل يقارن بين ثلاث روايات قصيرة لا تخفي اختلافها حول الراوَندي، ترددت على مدى ثلاثة قرون، هي: الفهرست لابن النديم (ت. ٤٣٨هـ/١٠٤٧م)، الوَفَيات لابن خَلِّكان (ت. ٦٨١هـ/١٢٨٢م) والبداية والنهاية لابن كثير (ت. ٧٧٤هـ/١٣٧٣م).

كان ابن النديم شيعيًّا يدعو إلى آل البيت، وهو من تلاميذ السيرافي، وكان ابن خَلِّكان بَرْمَكِيًّا ذا أصل فارسي، أما ابن كثير فكان سنيًّا من تلاميذ ابن تيمية (٦٦١–٧٢٧هـ).

ابن تيمية هذا «كارثة تاريخية»، لا نجد نظيرًا لأثرها المدمر على المكتبة العربية، ربما هولاكو (١٢١٧–١٢٦٥م) فقط، فإذا كان الثاني قد أحرق المخطوطات ورماها في دجلة، بعد أن دمر بغداد عام ١٢٥٧م، وقتل ٨٠٠٠٠٠ من سكانها، فإن الأول، وكان معاصرًا للمغول، جعل إحراق الكتب وتغييبها فعلًا اختياريًّا يقوم به العرب عن جهالة وطيب خاطر، وإذا كان المغول قد هُزموا في عين جالوت عام ١٢٦٠م، فإن حرب التيْميين على العقل العربي ما زالت متواصلة منذ سبعمائة سنة.

كان ابن كثير يُجِل ابن خَلِّكان، قال عنه في «البداية»: «قاضي القضاة ابن خَلِّكان الشافعي، أحد الأئمة الفضلاء، والسادة العلماء، والصدور الرؤساء، وهو أول من جدد في

أيامه قضاء القضاة من سائر المذاهب فاشتغلوا بالأحكام بعد ما كانوا نوابًا له.» ويصف كتابه «الوَفَيات» بأنه: «من أبدع المصنفات» ويقول إنه ينقل عن ابن خَلِّكان، لكنه عندما جاء إلى سيرة ابن الراوَندي لم يقف على الحياد الذي تقتضيه الرواية، أو النقل، فاندفع يستمطر عليه اللعنات، ويخوض ضده حربه الصغيرة التي أرادها حربَ ضربةٍ واحدةٍ.

عندما يورد تاريخ وفاته يقول إنه ٢٩٨هـ، لا كما قال ابن خَلِّكان؛ أي ٢٤٥هـ، ويعقب على ذلك: «قد وهِم [يعني ابن خَلِّكان] وهمًا فاحشًا.» لكن هذا التعقيب لا يتصل لدى ابن كثير بتأريخ الوفاة بقدر ما يتصل بما أورده ابن خَلِّكان عن ابن الراوَندي من رأي «مجرد» رأى ابن كثير أنه لا يليق بالمقام، دفاعًا عن الدين؛ فهو يعترض عليه قائلًا: «لم يجرحه بشيء» و«لا كأن الكلب أكل له عجينًا». إن العبارة الأولى تشي بتواضع ساد لدى المؤرخين على «ضرورة» جرح أمثال هؤلاء كلما مر ذكرهم، أما العبارة الثانية — ولا بد أن أصلها مثلٌ كان سائدًا — فتشي بأن المسألة شخصية لا بد من دم لإطفائها.

ابن كثير أبْلَس الراوَندي، وصفه بالكلب، والكلب في التخييل الإسلامي صورة من صور الشيطان، الكلب «يقطع الصلاة» مثله مثل المرأة والخنزير، كما في الأثر الإسلامي، وليس لابن الراوَندي أن يكون رجلًا، ولا إنسانًا، بل هو كما يتصوره ابن كثير «كلب»، وربما كلب أسود، فـ «الكلب الأسود شيطان الكلاب» (كما في صحيح مسلم)، وهذا الحديث متمم لآخر هو: «يقطع الصلاةَ الكلبُ والمرأة والخنزير والحمار واليهودي والنصراني والمجوسي.»

ليس لابن الراوَندي في تخييل ابن كثير إلا أن يكون حيوانًا أو امرأة أو من أهل الكتاب أو من عبدة النار. وبعد ذلك، من الواضح أن «العجين» في لا وعي ابن كثير إنما هو اللاهوت الإسلامي، الذي نال منه ذلك «الكلب»!

يتحدث ابن النديم مؤسسًا نمطًا جديدًا في التأليف لم يألفه العرب، لذا تتداخل الفهرسة مع السرد والتأريخ، ويتحدث ابن خَلِّكان مؤرخًا، أما ابن كثير فيتحدث فقيهًا. الأول يصنف، والثاني يروي، والثالث يقيم الحد، بل يلاحق موضوعه إلى العالم الآخر ليسأل الله أن يصيبه بلعنة أبدية.

ابن النديم (ت. ٩٩٠م)، وهو الأقرب زمنًا إلى ابن الراوَندي (ت. ٩١١م)، كان الأكثر توسطًا وتعقلًا، فلا هو اكتفى بما رآه حسنًا من سيرة الرجل، كابن خَلِّكان، ولا هو اكتفى بما رآه سيئًا منها، كابن كثير. أخذ بالطرفين، فذكر ما زانه وما شانه في تقاليد ذلك العصر، مُوليًا اهتمامه لما تركه من آثار ومصنفات.

ابن النديم	ابن خَلِّكان	ابن كثير
• أبو الحسين الراوَندي.	• أبو الحسين الراوَندي.	• الزنديق أحمد.
• كان حسن السيرة، جميل المذهب، كثير الحياء، ثم انسلخ من ذلك.	• العالم المشهور. كان من الفضلاء في عصره.	• زنديق، ملحد، جاهل، سفيه. خارج عن الإسلام. أحد مشاهير الزنادقة الملحدين.
• ألف كتبًا أيام صلاحه، وكتبًا ملعونة أيام فساده.	• له مائة وأربعة عشر كتابًا.	• عادى القرآن وألحد فيه وطعن عليه.
• ولم يكن في زمانه في نظرائه أحذق منه بالكلام، ولا أعرف بدقيقه وجليله منه.	• له مجالس ومناظرات مع علماء الكلام.	• أقل وأخس وأذل من أن يُلتفت إليه.
• علمه كان أكبر من عقله.	• انفرد بمذاهب نقلها عنه أهل الكلام.	• فضل دين اليهود والنصارى على دين المسلمين.
• تاب عند موته مما كان منه.	• رحمه الله تعالى.	• لعنه الله وقبحه.

رواية ابن النديم

«قال البَلْخي في كتاب محاسن خراسان: هو أبو الحسين أحمد بن يحيى الراوَندي، من أهل مَرْوِ الرُّوذ، من المتكلمين؛ ولم يكن في زمانه في نظرائه أحذق منه بالكلام، ولا أعرف بدقيقه وجليله منه. وكان في أول أمره حسن السيرة، جميل المذهب، كثير الحياء، ثم انسلخ من ذلك كله بأسباب عرضت له ولأن علمه كان أكبر من عقله.

حُكي عن جماعة أنه تاب عند موته مما كان منه، وأظهر الندم، واعترف بأنه إنما صار إلى ما صار إليه حميَّةً وأنَفَة من جفاء أصحابه، وتنحيتهم إياه من مجالسهم. وأكثر كتبه الكفريات ألفها لأبي عيسى بن لاوي اليهودي الأهوازي. وفي منزل هذا الرجل تُوُفي.

فمما ألف له من الكتب الملعونة: كتاب التاج، يحتج فيه لِقدم العالم؛ كتاب الزمرد، يحتج فيه على الرسل وإبطال الرسالة؛ كتاب عبث الحكمة لصفة الله جل اسمه في تكليف خلقه أمره ونهيه؛ كتاب الدامغ، يطعن فيه على نظم القرآن؛ كتاب القضيب الذي يُثبِت فيه أن علم الله بالأشياء مُحدَث وأنه كان غير عالم حتى خلق لنفسه علمًا؛ كتاب الفِرند في الطعن على النبي عليه السلام؛ كتاب المرجان في [اختلاف أهل الإسلام]؛ كتاب اللؤلؤة في تناهي الحركات.

قال ابن الراوَندي: مررت بشيخ جالس وبيده مصحف وهو يقرأ: ولله «ميزاب» السموات والأرض، سلَّمتُ وقلت: يا شيخ أيش تقرأ؟ قال: القرآن، ولله ميزاب السموات والأرض، فقلت: وما تعني بميزاب السموات والأرض؟ قال: هذا المطر الذي ترى، فقلت: ما يكون التصحيف إلا إذا كان مفسرًا! يا هذا، إنما هو: «ميراث» السموات والأرض. فقال: اللهم غَفرًا، أنا منذ أربعين سنة أقرؤها وهي في مصحفي هكذا.

وتُوفي ابن الراوَندي وله من الكتب — أيامَ صلاحه — كتاب الأسماء والأحكام، كتاب الابتداء والإعادة، كتاب الإمامة، كتاب خلق القرآن، كتاب البقاء والفناء، كتاب الوقف، كتاب الحجر الأحمر؛ وأيامَ فساده، كتاب الحجر الأسود، كذلك كتاب لا شيء إلا موجود، كتاب الاستطاعة، كتاب فضايح المعتزِلة، كتاب الرؤية، كتاب الاحتجاج لهشام بن الحكم، كتاب الإنسان، كتاب الخاص والعام، كتاب الرد على من قال برمي الحركة ببصره، كتاب الجمل، كتاب إثبات الرسل، كتاب فساد الدار وتحريم المكاسب، كتاب الرد على من نفى الأفعال والأعراض، كتاب المسايل على الهاشمية، كتاب كيفية الاستدلال، كتاب الأعراض، كتاب الرد على الزنادقة، كتاب حكاية قول معمر واحتجاجه في المعاني، كتاب النكت والجوابات على المنانية، كتاب كيفية الإجماع وماهيته، كتاب إثبات خبر الواحد، كتاب الرد على المعتزِلة في الوعيد والمنزلة بين المنزلتين، كتاب الإدراك، كتاب حكاية علل هشام في الجسم والرؤية، كتاب الأخبار والرد على من أبطل التواتر، كتاب أدب الجدل، كتاب نقض كتاب الزمرد على نفسه، كتاب نقض المرجان، كتاب نقض الدامغ، ولم يتمه.»[١]

رواية ابن خَلِّكان

«أبو الحسين أحمد بن يحيى بن إسحاق الراوَندي، العالم المشهور. له مقالة في علم الكلام، وكان من الفضلاء في عصره، وله من الكتب المصنفة نحوٌ من مائة وأربعة عشر كتابًا، منها كتاب «فضيحة المعتزِلة» وكتاب «التاج» وكتاب «الزمرد» وكتاب «القصب» [كتاب القضيب] وغير ذلك. وله مجالس ومناظرات مع جماعة من علماء الكلام، وقد انفرد بمذاهب نقلها أهل الكلام عنه في كتبهم. توفي سنة خمس وأربعين ومائتين برحبة

[١] الفهرست، المقالة الخامسة، ٢١٦–٢١٧.

مالك بن طوق التَّغلِبي، وقيل ببغداد، وتقدير عمره أربعون سنة، وذكر في «البستان» أنه توفي سنة خمسين، والله أعلم، رحمه الله تعالى.»[٢]

رواية ابن كثير

«الزنديق أحمد بن يحيى بن إسحاق أبو الحسين المعروف بابن الراوَندي، أحد مشاهير الزنادقة الملحدين عليه اللعنة من رب العالمين، كان أبوه يهوديًّا فأظهر الإسلام، فيقال: إنه حرف التوراة كما عادى ابنُه القرآن بالقرآن وألحد فيه، وصنف كتابًا في الرد على القرآن سماه «الدامغ»، وكتابًا في الرد على الشريعة والاعتراض عليها سماه «الزمردة»، وكتابًا يقال له «التاج» في معنى ذلك، وله كتاب «الفريد» وكتاب «إمامة المفضول الفاضل». وقد انتصب للرد على كتبه هذه جماعةٌ منهم الشيخ أبو علي محمد بن عبد الوهاب الجُبَّائي شيخ المعتزِلة في زمانه، وقد أجاد في ذلك، وكذلك ولده أبو هاشم عبد السلام بن أبي علي. قال الشيخ أبو علي: قرأت كتاب هذا الملحد الجاهل السفيه ابن الراوَندي، فلم أجد فيه إلا السفه، والكذب، والافتراء.

قال: وقد وضع كتابًا في قِدم العالم ونفي الصانع، وتصحيح مذهب الدهرية والرد على أهل التوحيد، ووضع كتابًا في الرد على محمد رسول الله ﷺ في سبعة عشر موضعًا من كتابه، ونسبه إلى الكذب — يعني النبي ﷺ — وطعن على القرآن، ووضع كتابًا لليهود والنصارى، وفضل دينهم على المسلمين؛ يحتج لهم فيها على إبطال نبوة محمد ﷺ، إلى غير ذلك من الكتب التي تبين خروجه عن الإسلام. نقله ابن الجوزي عنه.

وقد أورد ابن الجوزي في منتظمه طَرَفًا من كلامه، وزندقته، وطعنه على الآيات والشريعة. ورد عليه في ذلك. وهو أقل وأخس وأذل من أن يُلتفت إليه وإلى جهله وكلامه وهذيانه وسفهه وخذلانه وتمويهه وترويجه وطغيانه. وقد أسند إليه حكايات من المسخرة والاستهتار والكفر والكبائر منها ما هو صحيح عنه، ومنها ما هو مفتعل عليه ممن هو مثله، وعلى طريقه ومسلكه في الكفر والتستر بالمسخرة [في نسخة: يخرجونها في قوالب مسخرة وقلوبهم مشحونة بالكفر والزندقة، وهذا كثير موجود فيمن يدعي الإسلام وهو منافق، يتمسخرون بالرسول ودينه وكتابه، وهؤلاء ممن] قال الله تعالى فيهم ﴿وَلَئِنْ

---

[٢] الوَفَيات، ٣٥.

سَأَلْتَهُمْ لَيَقُولُنَّ إِنَّمَا كُنَّا نَخُوضُ وَنَلْعَبُ قُلْ أَبِاللهِ وَآيَاتِهِ وَرَسُولِهِ كُنْتُمْ تَسْتَهْزِئُونَ. لَا تَعْتَذِرُوا قَدْ كَفَرْتُمْ بَعْدَ إِيمَانِكُمْ﴾.

وقد كان أبو عيسى الوراق مصاحبًا لابن الراوَندي، قبحهما الله، فلما علم الناس بأمرهما طلب السلطان أبا عيسى فأُودع السجن حتى مات، وأما ابن الراوَندي فهرب فلجأ إلى ابن لاوي اليهودي وصنف له — في مدة مُقامه عنده — كتابه الذي سماه «الدامغ للقرآن» فلم يلبث بعده إلا أيامًا يسيرة حتى مات لعنه الله . ويقال: إنه أُخذ وصُلب.

قال أبو الوفاء بن عقيل: ورأيت في كتاب محقق أنه عاش ستًّا وثلاثين سنة مع ما انتهى إليه من التوغل في المخازي في هذا العمر القصير، لعنه الله وقبحه، ولا رحم عظامه.

وقد ذكره ابن خَلِّكان في الوَفَيات وقلس [دلس!] عليه، ولم يجرحه بشيء، ولا كأن الكلب أكل له عجينًا، على عادته في العلماء والشعراء؛ فالشعراء يطيل تراجمهم، والعلماء يذكر لهم ترجمة يسيرة، والزنادقة يترك ذكر زندقتهم. وأرخ ابن خَلِّكان تاريخ وفاته في سنة خمس وأربعين ومائتين، وقد وهِم وهمًا فاحشًا، والصحيح أنه توفي في هذه السنة [٢٩٨هـ] كما أرخه ابن الجوزي وغيره.»[٣]

[٣] البداية والنهاية، ابن كثير، ج١١، ١١٢-١١٣.

الإلحاد: أبولوجيا

١

الدين ظاهرة لغوية، فاللغة — اللغة وحدها — تجعل الدين حقيقة واقعية، أما تداولية اللغة فتجعل من الدين واقعة تاريخية ينطبق عليها ما ينطبق على غيرها من الظواهر الاجتماعية من حيث هي عامة، نسبية، متأثرة بشروط إنتاجها، يخضع لها الأفراد ولا تخضع لأثر فردي، وتُنتج قواعدها وأعرافها وشَفراتها الخاصة. وليتمكن الورَّاق من إثبات ذلك، اتجه إلى لغة القرآن، وعمد إلى «الطعن» في إتقان بعض الآيات وإحكامها لغويًّا، فأظهر تناقضها المنطقي، وتفاوت بلاغتها بين دركات، وشكك — بالتالي — في الإعجاز التخييلي للقرآن، مفترضًا أن محمدًا (الذي لم يكن أميًّا على الإطلاق) كان الأكثر بلاغةً لقدرته على تأليف هذا النص، بينما كان العرب منشغلين بالحروب واستباق ذواتهم هربًا من وصمة الجاهلية. لكن الإسلام لم يكن هو الصنم الوحيد بالنسبة إلى الورَّاق؛ فاليهودية والمسيحية كانتا صنمين كبيرين أيضًا يحتلان ساحات بغداد. هكذا انتقد أهم ما تقومان عليه من أسس، وألحق بهما المجوسية، وكل دين آخر دون تحديد، ليتحول إلى أول ناقد في الثقافة العربية-الإسلامية يعالج مفهوم الدين في عمومه. ولسوف يعمل — طوال حياته — على إنقاذ مشروعه النقدي هذا من المطاردة والملاحقة والاتهامات التي لم يستطع صدها، إلى أن يقع أخيرًا في قبضة خصومه الأيديولوجيين المتحالفين مع السلطة.

٢

بدأ الورَّاق حياته الفكرية معتزليًّا، مع ميل إلى التشيع. عبَّر اختياره الأول عن رؤية منهجية، وعبَّر الثاني عن موقف سياسي. لكنه مضى بالاعتزال إلى أبعد مما يحتمل

المعتزِلة، كما تنكَّف من سلوكيات المغالين في تقديس الإمام. وهو وإن كان قد غادر المعتزِلة إلى غير رجعة فلأن تحرر الفكر ليس في حاجة إلى منظمة ترعاه، إلا إنه ظل على تشيعه لأن الموقف السياسي في حاجة إلى محيط من الأنصار والمتآلفين.

كان شعار المعتزِلة آنذاك أكبر من إسهامهم الفعلي، فلم تنعكس ادعاءاتهم الكبيرة، التي أفرزتها المناظرات وأظهرها الجدل مع الفرق والمجموعات الفكرية الأخرى، على الواقع الاجتماعي، بالرغم من أن المعتزِلة مثلوا حزبًا أيديولوجيًّا وحيدًا وراء ثلاثة من الخلفاء العباسيين، أي إنهم كانوا الأقدر آنذاك على اختبار أطروحاتهم النظرية ووضعها موضع التطبيق؛ بل إن أطروحاتهم لم تقنعهم هم أنفسهم، فلقد كانوا يُقْصون ويَنفون عنهم كل من يختلف معهم، وصاروا حركة براغماتية تتكسب على حساب خصومها، تنصَّلت من أخلاق العلم، ونبذت حرية الفكر التي كانت مطلبها الأساسي وسبب وجودها، وصار الترهيب والوشاية ممارسةً مسوغة عقائديًّا لديهم. والأسوأ من كل ذلك أن بغداد شهدت مرحلةً تحوَّلَ فيها النظر في مصائر خصوم المعتزِلة إلى قاضي القضاة الذي كان من عتاة المعتزِلة وأكثرهم حرصًا على وحدة هذا الحزب.

٣

اختار الورَّاق أن يكون نباتيًّا. كان ذلك موقفه من التأصيل اللاهوتي لحافز الشر والعنف في الإنسان. كتبَ رثاءً في الحيوانات. لكن «أهل الحق» من قومه (أي المعتزِلة) غلبت حسيتهم ولُحْمانيتهم وعَتَمة طباعهم عليهم، فكانوا أول من ندد به باسم الدين الذي يبيح الذبح، (ما لم يُهَلَّ به لغير الله، إذ إن تلك هي التميمة التي تنقذ أرواح الذبائح من الأمم الأخرى). ولأن الورَّاق باحث متميز في المعتقدات، ومثقف رائد في اشتراع الحوار مع الثقافات الأخرى، ولأن «مقالاته» بُنيت على الانفتاح على هذه الثقافات، وجد المعتزِلة طريقًا ممهدًا لينالوا منه. قاموا أولًا باتهامه بالمانوية، التي رأوا فيها دينًا يقتضي اعتناقُه وصفَ الزندقة وحد القتل، بينما كان هو يرى فيها ثقافة أخرى قائمة على المجاز والتخييل الأدبي، ثم قاموا بتحييد صديقه العتيد ابن الراوَندي قسرًا وترهيبًا، وتسخيره ضده، وأخيرًا وشَوا بهما معًا إلى السلطة.

هرب ابن الراوَندي، ولا بد أن اختفاءه دون أن يظهر ثانية قد امتزج فيه الرعب والندم معًا. أما الورَّاق فقد اقتيد إلى السجن ليموت هناك، ولتموت معه رؤيته واختياراته.

٤

«في كل مكان يُملي علينا النور ما كنا نعتقد بسذاجة، حتى الأمس القريب، أنه متعارض مع الدين.»

دريدا

افتتن الورَّاق بالمانوية افتتان مثقف كبير، أتاح له تخييل النور والظلمة وإضفاء صفة الاصطراع عليهما، تجريد العالم من جسمانية كائناته غير المرئية. ربما أحب أن يكون شاعرًا يشيد أعمدة النور، ويمتحن خبرات الأسلاف، لكنه اختار أدوات أخرى: المنطق، الفلسفة، النقد؛ وسخَّر علم الكلام ليصبح علمًا شخصيًّا، متجنبًا تلك «الصرعة الغُنُوصية» التي تمثلت في تحويل المنهج الكلامي إلى فوهة سوداء تمتص العلوم والمعارف والإدراكات ويعاد بثها في أصول الدين، فتغذيه بدم جديد، دم مستعار، دم يمكنه أن يصبغ كل السوائل الأخرى، وأن يلطخ الجدران. لكن الحقيقة ليست صبغةً، وليست لطخة على جدار، والدم مهما كان حيًّا لن يستطيع بث الحياة في غير اللحظة التي ينتمي إليها، وفي غير الجسد الذي تشخَّب فيه، حتى وإن أُهل به لله العظيم.

٥

مفكرًا في الدين (الإسلام بشكل خاص)، أعتقد أن الورَّاق تجاوز معضلة الاختيار بين مفهوم التعبد ومفهوم الأخلاق. وهما المفهومان اللذان حُشِرا بسذاجةٍ في لفظي: العلم والعمل. الدين مُتَجَاوَزًا على هذا النحو ليس تلاوة وانقطاعًا وزهدًا، كما أنه ليس تشريعًا بروتوسيًّا، بل هو اختيار معرفي. العقل بوصفه دينًا، لا الدين بوصفه عقلًا، تلك هي عقيدة الورَّاق، إذا أبحنا لأنفسنا أن نسميها عقيدةً، غير متصورين أن الرجل نفسه كان سيوافق على هذه التسمية.

انتقد الورَّاق اللاهوت برده إلى تجريدات منطقية بسيطة أثبت بها تناقضه مع العقل الاجتماعي في حدود السويَّة الأدنى. نَزَعَ الاعتقاد عن المعتَقدات فلم تصمد وحدها، دون قابلية مسبقة للخضوع لها. أراد أن يستبدل بانغلاق الميثولوجيا اللاهوتية وإطلاقيتها انفتاح المعرفة الإنسانية وتحولاتها الدائمة التي لا تقبل الاختزال إلى «الأصول» و«الحدود»، لا تقبل الذوبان في العِقادة والفِقاهة. رَفَضَ تأبيد الوحي، ورفض تأبيد الإجماعات والأخبار

والمرويات (الأحاديث والأساطير على السواء). إن الفكرة الحديثة حول نسخ المجتمع للدين، ورفض أسْر التحولات الاجتماعية بنص مؤبد، ربما شهدت أول تطبيقاتها الفكرية في حركة الورَّاق.

لا يمكن فهم الإسلام إلا من حيث هو تطور تاريخي شهدته الحياة العربية. ولكن اللاهوت لا يعترف بهذا التطور، بل يقابله بمفهوم العوْد، الرُّجْعَى، وإعادة استنباط الوحي الإبراهيمي، متمثلًا في الحنيفية التي سبقت ظهور محمد. أما في العصور التي تلت القرن الثاني، فلقد وُجه هذا المفهوم إلى إعادة استنباط الوحي المحمدي نفسه.

أما الرغبة التي تنتاب أكثر المسلمين فيجعلون الإسلام وسطًا بين مفهومي التطور والرُّجْعَى؛ فهي رغبة توفيقية تفتقد إلى أبسط مقومات الاستجابة للتاريخ. لكن تلك كانت على الدوام هي الطريقة الإسلامية المفضلة في إحالة العالم إلى ثنائيات سيامية، فلا هي قابلة للانفصال، ولا هي قادرة على أن تحيا في جسم واحد.

ماذا نستنتج من ذلك؟ هل كان الورَّاق يعمل على استدعاء إيثوس عبر-قومي، بنوع من تقنية الإزاحة السلبية، ولكن ليست العامة، لفكرة الدين، من خلال تقويض التمفصلات الصغيرة التي تنبني عليها الكيانات اللاهوتية للمجوسية واليهودية والمسيحية والإسلام؟

إنه يستثني الأفكار الكلية (العالمية) التي تشكل مادة «الخير»، بمختلف مسمياته في كل دين، والتي بإمكانها أن تتحول إلى موضوعات تأمل فردية، بقدر ما هي شرط عام تشترطه حياة الأفراد (من جهة السلوك)، ويشترطه التعايش في المجتمع (من جهة التشريع)، ويشترطه التعايش بين الأمم (من جهة التعاقد).

ربما تمثَّلَ الورَّاقُ صيغةَ إيثوس فردي، خاصةً إذا فكرنا من جهة تعيين الإحداثيات الاجتماعية كما يراها الأفراد، أو ربما تمثَّلَ مدينة فاضلة، من جهة تأسيس مجتمع لا تتماس فيه الأفكار الذاتية والتأملات قدْر تماسِّ الأفكار الاجتماعية التي تنتج حدودًا وإكراهات يخضع لها المجال الفردي. مدينة تنتظم بإيثوس عام يحل بديلًا عن إكراهات اللاهوت في تدخله وصوغه إسهامَ الأفراد وتفاعل مجالاتهم لإنتاج التحولات العامة. كان يكابد من أجل تأسيس خطاب عقلاني أممي، ينبني على الثقافات لا على الديانات، على الحضور الإنساني لا على حضور المقدس.

لقد سبق الورَّاق زمنه. هل أقول: لا يزال يسبق الزمن الذي نحياه؟ إنه ينتظرنا، ينتظر الجميع، في مكان ما من المستقبل.

كتاب الشذرات

أبو الحسين الخياط (كتاب الانتصار والرد على ابن الراوَندي الملحد)

(١) «يقال له [ابن الراوَندي]: قد كان تعرضنا لنقض كتاب ساقط مثلك ضربًا من العناء، ولكنا نقضنا على أستاذَيك أبي حفص الحداد وأبي عيسى الوراق، مع خساستهما وضَعَتهما، فليس بمستكثَر أن ننقض على من قاربهما من أتباعهما» (٩٦–٩٧).

(٢) «إن فضلًا الحذَّاء قد كان معتزليًّا نظَّاميًّا إلى أن خلَّط وترك الحق، فنفته المعتزِلة، وطردته عن مجالسها، كما فعلَتْ بك لما ألحدتَ في دينك وخلَّطت في مذهبك ونصرت الدهرية في كتبك، وكما فعلَتْ بأخيك أبي عيسى [الوراق] لما قال بالمنانية ونصَر الثنَوية ووضع لها الكتب يقوي مذاهبها ويؤكد قولها. وكذلك هي لكل من حاد عن سَنن الحق، وطعن في التوحيد، ومال عن الإسلام» (١٤٩).

(٣) «لو جاز لصاحب الكتاب [ابن الراوَندي] أن يضيف قول فضلٍ الحذَّاء وابن حائط إلى المعتزِلة، لأنهم يُظهرون بعض الحق، جاز لنا أن نضيف قول أبي حفص الحداد وابن ذر الصيرفي وأبي عيسى الوراق في قدم الإثنين إلى الرافضة، لأنهم كانوا يُظهرون الرفض، ويميلون إلى أهله» (١٥٠).

(٤) «قد أريناك [ابن الراوَندي] أنه إن لزم المعتزِلة أن يكون فضلٌ الحذَّاء وابن الحائط منها، لزمها أن تكون أنت وأخوك أبو عيسى الوراق منها؛ لأنكما قد كنتما منها دهرًا إلى أن نفَتْكما عنها، كما فعلتْ بفضلٍ وابن الحائط لما ألحدا. فإن وجب إضافة فضلٍ وابن الحائط إلى المعتزِلة وجب أيضًا إضافتك وإضافة أبي عيسى إليها. ونقول أيضًا: ويجب أيضًا إضافة مذهبك في قِدم العالم، وإضافة مذهب أبي عيسى وأبي حفص وابن ذر في قِدم الإثنين إلى الرافضة، لإظهاركما الرفض، وتحقُّقِكما عند الرافضة به» (١٥٢).

(٥) «أيهما أولى ببغض علي بن أبي طالب: الجاحظ وأسلافه الذين روَوا فضائله وأنزلوه بالمنزلة التي يستحقها من الفضل، أو أستاذك وسلفك سلف السوء الملقي إليك الإلحادَ أبو عيسى الوراق، المخرج لك عن عز الاعتزال إلى ذل الإلحاد والكفر؟ حيث حكيتَ عنه أنه قد قال: «نُكبْت بنصرة أبغض الخلق إليَّ» يريد عليَّ بن أبي طالب رضوان الله عليه، لكثرة سفكه للدماء؛ لأنه كان — لعنه الله — منانيًّا لا يرى قتل شيء ولا يجيز إتلافه» (١٥٥).

أبو الحسن الأشعري (مقالات الإسلاميين)

(١) «رجال الرافضة ومؤلفو كتبهم ... وقد انتحلهم أبو عيسى الوراق وابن الراوَندي، وألَّفا لهم كتبًا في الإمامة» (٦٤).

(٢) «كان بعض المتقدمين يزعم أن العالم كان ساكنًا متحركًا، وأن الحركة معنًى وأن السكون ليس بمعنًى. حكاه أبو عيسى عن أصحاب الطبائع.»

(٣) «فأما أبو عيسى الوراق فإنه حكى أن من أهل التثنية من يُثبِت الأعراض من الحركات والسكون وسائر الأفعال غير الأجسام، وأن منهم من يزعم أنها صفات الأجسام لا هي الأجسام ولا غيرها، وأن منهم من نفاها وأبطلها وزعم أنه لا حركة ولا سكون ولا فعل غير الأصلين.»

الجاحظ (كتاب الحيوان)

«ورجال ممن ينتحل الإسلام، يُظهرون التقذُّر من الصيد، ويرون أن ذلك من القسوة، وأن أصحاب الصيد لتؤذيهم الضراوة التي اعترتهم من طروق الطير في الأوكار، ونصب الحبائل للظباء، التي تنقطع عن الخُشْفان حتى تموت هُزْلًا وجوعًا، وإشلاء السباع على بهائم الوحش، تُسلِم أهلها إلى القسوة، وإلى التهاون بدماء الناس. والرحمة شكل واحد، ومن لم يرحم الكلب لم يرحم الظبي، ومن لم يرحم الظبي لم يرحم الجدي، ومن لم يرحم العصفور لم يرحم الصبي، وصغار الأمور تؤدي إلى كبارها، وليس ينبغي لأحد أن يتهاون بشيء مما يؤدي إلى القسوة يومًا ما. وأكثر ما سمعت هذا الباب، من ناس من الصوفية، ومن النصارى؛ لمضاهاة النصارى سبيل الزنادقة، في رفض الذبائح، والبغض لإراقة الدماء، والزهد في أكل اللُّحمان.

وقد كان — يرحمك الله — على الزنديق ألا يأتي ذلك في سباع الطير، وذوات الأربع من السباع، فأما قتل الحية والعقرب، فما كان ينبغي لهم البتة أن يقفوا في قتلهما طرفة عينٍ؛ لأن هذه الأمور لا تخلو من أن تكون شرًّا صرفًا، أو يكون ما فيها من الخير مغمورًا بما فيها من الشر، والشر شيطان، والظلمة عدو النور، فاستحياء الظُّلمة وأنت قادر على إماتتها، لا يكون من عمل النور، بل قد ينبغي أن تكون رحمة النور لجميع الخلائق والناس، إلى استنقاذهما من شرور الظُّلمة.

وكما ينبغي أن يكون حسنًا في العقل استحياء النور والعمل في تخليصه والدفع عنه، فكذلك ينبغي أن يكون قتل الظُّلمة وإماتتها، والعون على إهلاكها وتوهين أمرها حسنًا.

والبهيمة التي يرون أن يدفعوا عنها أيضًا ممزوجة، إلا إن شرها أقل، فهم إذا استبْقَوها فقد استبْقَوا الشرور المخالطة لها. فإن زعموا أن ذلك إنما جاز لهم لأن الأغلب على طباعها النور فليغتفروا في هذا الموضع إدخال الأذى على قليل ما فيها من أجزاء الشر، كما اغتفروا ما في إدخال الروح والسرور على ما في البهيمة من أجزاء الظلمة لدفعهم عن البهيمة، إذ كان أكثر أجزائها من النور.

وإنما ذكرت ما ذكرت لأنهم قالوا: الدليل على أن الذي أنتم فيه، من أكل الحيوان كل يومٍ من الذبائح، مكروه عند الله، أنكم لم تَرَوا قط ذبَّاحي الحيوان ولا قتَّالي الإنسان، ولا الذين لا يقتاتون إلا اللُّحمان يفلحون أبدًا، ويستغنون، كنحو صيادي السمك وصيادي الوحش وأصناف الجزارين والقصَّابين والشوَّائين والطهَّائين والفهَّادين والبيازرة والصقَّارين والكلَّابين؛ لا ترى أحدًا منهم صار إلى غنًى ويسر، ولا تراه أبدًا إلا فقيرًا مُحارَفًا، وعلى حال مشبَّهة بحاله الأولى. وكذلك الجلادون، ومن يضرب الأعناق بين يدي الملوك، وكذلك أصحاب الاستخراج والعذاب، وإن أصابوا الإصابات، وجميع أهل هذه الأصناف.

نعم، وحتى ترى بعضهم وإن خرج نادرًا خارجيًّا، ونال منهم ثروة وجاهًا وسلطانًا، فإما أن يُقتَل، وإما يُغتصب نفسَه بمِيتة عاجلة عند سروره بالثروة، أو يبعث الله عليه المحْقَ فلا ينمو له شيء، وإما ألا يجعل من نسلهم عقِبًا مذكورًا، ولا ذِكرًا نبيهًا وذرية طيبة، مثل الحجاج بن يوسف، وأبي مسلم، ويزيد بن أبي مسلم، ومثل أبي الوعد، ومثل رجالٍ ذكروهم لا نحب أن نسميهم. قال: فإن هؤلاء، مع كثرة الطَّرُوقة وظهور القدرة، ومع كثرة الإنسال، قد قبح الله أمرهم، وأخمَلَ أولادهم، فهُم بين مَن لم يُعْقِب، أو بين من هو في معنى مَن لم يُعْقِب» (م٢، ج٤، ١٤٧ وما بعدها).

«وليس لهذا الكتاب [كتاب الحيوان] ضدٌّ مِن جميع مَن يشهد الشهادة ويصلي إلى القبلة ويأكل الذبيحة، ولا ضدٌّ مِن جميع الملحدين، ممن يقر بالبعث، وينتحل الشرائع، وإن ألحد في ذلك، وزاد ونقص، إلا الدهري [يعني الوراق ولم يسمِّه]، فإن الذي ينفي الرب، ويحيل الأمر والنهي، وينكر جواز الرسالة، ويجعل الطينة قديمة، ويجحد الثواب والعقاب، ولا يعرف الحلال والحرام، ولا يقر بأن في جميع العالم برهانًا يدل على صانع ومصنوع، وخالق ومخلوق، ويجعل الفَلَك الذي لا يعرف نفسه من غيره، ولا يفصل بين الحديث والقديم، وبين المحسن والمسيء، ولا يستطيع الزيادة في حركته، ولا النقصان من دورانه، ولا معاقبةً للسكون بالحركة، ولا الوقوف طرفة عين، ولا الانحراف عن الجهة، هو الذي يكون به الإبرام والنقض، ودقيق الأمور وجليلها، وهذه الحكم العجيبة، والتدابير المتقنة، والتآليف البديعة، والتركيب الحكيم، على حساب معلوم ونسق معروف، على غاية من الحكمة وإحكام الصنعة. ولا ينبغي لهذا الدهري أيضًا أن يعرض لكتابنا هذا، وإن دل على خلاف مذهبه، ودعا إلى خلاف اعتقاده، لأن الدهري ليس يرى في الأرض دينًا أو نحلة أو شريعة أو ملة. ولا يرى للحلال حرمة، ولا يعرفه، ولا للحرام نهاية، ولا يعرفه، ولا يتوقع العقاب على الإساءة، ولا يتوخى الثواب على الإحسان، وإنما الصواب عنده، والحق في حكمه، أنه والبهيمة سِيَّان، وأنه والسبع سِيَّان، ليس القبيح إلا ما خالف هواه، وأن مدار الأمر على الإخفاق والدرَك، وعلى اللذة والألم، وإنما الصواب فيما نال من المنفعة، وإن قتَل ألف إنسانٍ صالحٍ لِمنالة الدرهم الرديء، فهذا الدهري لا يخاف إن تركَ الطعن على جميع الكتب عقابًا ولا لائمة ولا عذابًا ولا منقطَعًا، ولا يرجو، إن ذمها ونصبَ إليها، ثوابًا في عاجل ولا آجل. فالواجب أنْ يسلَم هذا الكتاب على جميع البرية إذ كان موضعه على هذه الصفة، ومجراه إلى هذه الغاية» (م٢، ج٧، ٥٤٤).

الماتُرِيدي (كتاب التوحيد)

(١) «ثم نذكر طرفًا مما ذكره الوراق. فقال، فيما جاء به الرسل من الآيات المعجزات التي بمثلها يثبت القول بالتوحيد: إنهم لم يمتحنوا قوى الخلق ولا وقفوا على طبائع العالم التي يُستعان بها في الأفعال، بل لم تبلغ علم أكثرهم، فكيف يعرفون بذلك مبالغ الحيل؟ وهل الذي رأوا إلا كلعب أتى العجب؟ وهل حدث السحر إلا لجذب حجر المِغناطيس الحديد؟

فيقال له: أبلغتَ أنت الذي ذكرت؟ لتعلم أن الذي قلت طعن أو تمويه، فمهما قالوا من شيء، فهو له جواب في الأول، وجواب آخر: إنه لو كان في جوهر العالم الذي ذكر، لم

يحتمل ظهور ما ذكر من الحجر، لأن الخاص إنما يحفظ باسمه لما يخرج من الاحتمال لبعد في الآيات، وتخصيص ذلك من جوهره في الأعجوبة، فأوجب ذلك أمرًا ما جاء به الرسل، خصوصًا لهم ليكون لهم، إنه في الخروج عن جوهره بالذي يدعي، مع ما بينا فيما تقدم أنه نشأ بين قوم على طبع علموا أن مثله لا يحتمل ذلك بجوهر بشر بالذي جاء به.

وبعد، فقد كثر عنهم الآيات من أنواع ما لا يحتمل ذلك بالاطلاع على جوهر الأرض، إلا أن يطلعه من علم جواهرها، وفي ذلك الذي ذكر، على أنه ما من نبي صحت نبوته إلا وقد شهد قومه منه من إعلام الصدق ما يجب قبول قوله لولا الآيات.

ثم يقال: أنت ممن تقبل خبرًا في الدنيا؟ فإن قال: نعم. كُلِّف دليلًا على صدقه أوضح من أدلة الرسل، وفي ذلك وجوب القول بالذي ذكرت، وإن قال: لا. يشهد عليه العقل، وكل شيء جعله حجة بالكذب.

وعارضه ابن الراوَندي: إن أحدًا لو ادعى طبيعة يحدث بها الكواكب، أو لو نصبه مقابل الشمس يذهب ضوءُها، أو إنه إذا مس البحر لفظ البحر جميع ما فيه، وإذا مسح به قدمه لصار في الهواء وارتفع إلى السماء ويصير سحابًا يمطر، فإذ لزم تكذيب بما ادعى الخروج عن طبائع معروفة، فمثله الأول مع ما كان المكذب ليس معه شيء، ومع الآخر شيء بالظنون يُرَد وبالاحتمال، وما به قد يمكن عيب، والحجة ظاهرة، فلزم القول به.

واحتج على الوراق بما أجمع على موت البشر كلهم، وإن لم يشهدوا الكل بالرسل، فقال: فيه الإجماع.

قال أبو منصور، رحمه الله: وقد علم أنه لم يشهد، بل لم يبلغ علمه شيء، والثاني: أنه علق دليله في ذلك بالمحنة، وقد زال. والثالث: إذ لا يبلغ التدبير ثبت أنه قيل بالرسل.

وقال في قول الفلسفة: إن تركيب الحيوان تركيب يموت. تأملوا حماقته بعد قول قوم لو أدركوه لأدركوه بالرسل، ثم ينكر قول الرسل مع البرهان، والثاني أنه لم يمتحن عقول جميع الفلاسفة، ولا هم امتحنوا طبائع الجميع، والثالث أنه لو كان بالتركيب لما اختلف قدر الحياة.

وقال بالطباع إن النفس لا تطمع في دفعه، ولا ترجو الظفر به. فجوابه: إنه لم يمتحن طبائع الكل، والثاني: أنها سكنت إلى هذا بالتوارث من قول الرسل، والثالث: كذلك آيات الرسل لم يطمع إلا بعسر إتيان مثلها، وهي بحيث تحتمل الطمع مع ما كانت فيها ما لا يطمع مع التقريع والتحذير، وفيها ما لا يحتمل الطمع ألبتة نحو انشقاق القمر.

ثم يقال له: تعتقد شيئًا ألبتة؟ فإن قال: لا. أقر أنه لم يعتقد تكذيب من ذكر، ولا أنه هو، ولا هو حي أو ميت، فتكلفه الأجوبة والمعارضات خطأ. وإن قال: نعم. قيل

لعلك تعتقده بما لم يبلغ قوة دركك وعلمك بالأشياء مبلغ الإحالة، إذ قد رأيت كثيرًا من المعتقدين بطل اعتقادهم، فلعل طبيعتك أرتك ذلك الفساد، ويجوز أن يكون في الطبائع طبيعة نقية يدرك لذلك فيما اعتقدت، ويظهر جهلك. فمهما قال من شيء فهو له في جميع ما أنكر جواب، وأصله أن كل من استخار الخروج من المعارف، والتفوه بغير الموجود في الطبائع، بلا شيء سوى أنه لم يكن أو لعله يكون، أبطل سبيل تثبيت شيء ألبتة أو نفيه، ويكون في حد الشاكين في البيان كله، ولا قوة إلا بالله.

…

ثم طعن الوراق المحتج بالقرآن بأوجه؛ أحدها: تفاوتهم في البلاغة ولعله تآليف أبلغهم، والثاني: أن الحروب معه شغلتهم عن مثله، والثالث: أنهم لم يكونوا أهل نظر ومعرفة، ألا ترى أنهم صدوا عن الإقرار مع توفر أسبابه عند أصحاب الضرورة، وعن النظر والمعرفة مع أسباب ذلك عند أصحاب الاكتساب! والرابع: خصوص واحد بقوة من بين الجميع من غير أن يوجب ذلك له شيئًا، فمثله النبوة، أو أن يكون قدرتهم كانت بالفكر والتخيير، فلم يتكلفوا ذلك.

فأما الأول فإنه — لو كان ما قال — يمتنعون عن ذلك بعد الجهد، فدل تركهم دونه أنهم تركوه طباعًا. وأيضًا أنه لو كان كذلك لم يحتمل مثله ممن يقول ﴿لَئِنِ اجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَالْجِنُّ﴾ أن يكون أحد من البشر يبلغ علمه باللسان ذلك. والثالث: أنه إذ نشأ بينهم ومن عندهم عرَف اللسان، فلولا أن له في ذلك من الله خصوصًا لم يكن لغيره، لا يحتمل أن يصير بهذا المحل. والرابع: قد تكلفوا المجاوبات لأقوام معروفين في فن حتى اجتهدوا في قصيدة حولًا، فلو كان يحتمل وسعهم أو يرجون البلوغ بطرق ما احتمل تركهم، وفي ذلك تشبيه على القوم، وقد بذلوا مُهَجهم ودنياهم في إطفاء هذا النور.

والفصل الثاني لا يحتمل الذي ذكر، لما بذلك غنى لهم عن بذل المُهَج، ولما أُمهلوا قريبًا من عشرين سنة قبل الحروب، ولما فيه تقريع الجن والإنس، وإنما حارب قوم. وبعد فإن المحاربة لم تمنعهم من محاربات سمعوا من رسول الله، كذلك القرآن لو احتمل وسعهم.

والثالث لو كان كذلك، لاستقبلوا بالإنكار والدفع، كفعل العرف، لا بالخضوع والامتناع؛ على أن العرب أذكى الناس عقلًا، وأشدهم حمية، وقد قاتلوا الشعراء بالأشعار أيضًا. وبعد، فإن التقريع كان به جميع البشر والجن، وقد انتشر أمره، وظهر في الآفاق، وأيضًا فإن الذي حمله على ذلك، وما جاء به، نشأ بينهم، وإن كان له معرفة ونظر مع نشوئه بينهم، فذلك أيضًا أنه له، ولا قوة إلا بالله.

وجواب الرابع أن الله تعالى إذا خص أحدًا بقوة، لا يشاركه فيها أحد يمنعه عن دعوى النبوة باللفظ، كما منع من يظفر بحجر المِغناطيس، ولو علم أنه يدعي لا يعطيه. والثاني: أن لا أحد في شيء له فضل قوة إلا طمع غيره استتمام ذلك، أو عمل ذلك النوع بقدر قوته، والدليل ما يخرج من الطباع. وبعد، فإنه لو كان له في ذلك فضل قوة بها عمل لكان لا يتمكن نيلها بهم، وليست لهم، إذ لا يوجد مثل ذا في شيء من الأمور؛ دل أن الله جعل فيه ليكون آية لقوله.

وسنذكر جمل هذه التأويلات بعد الفراغ من فصوله وقوله على البديهة، فقد أمهلوا، مع ما لم يحتمل أن يكون من البشر يعلم بفضل القوة ما تسأل عنه، وقد تكلفوا الأشعار، ثم نصْب الحروب، وجمع الأعوان، وبذل الأعيان، ثم اقتتال الأقران، والمبادرات الفظيعة، فلو كان وهمهم يحتمل القيام بذلك أيسر عليهم، ثم قد دعوا إلى إتيان السورة نحو ثلاث آيات، لو احتملها وسع البشر لكان ساعة من النهار كافية لذلك.»

«واحتج [ابن الراوَندي] في إثبات رسالة محمد ﷺ مع ما بينا بقوله لليهود، فتمنوا الموت بوجهين؛ أحدهما: الوعد بأنهم لو تمنوا الموت لماتوا. والثاني: أنهم لا يتمنون أبدًا، ولا شيء أيسر عليهم من تمني ذلك. وبمباهلة النصارى، والإخبار بوقوع اللعن، ثبت أنه معلوم النعت في كتبهم.

فأدخل الوراق عليه أنهم لو تمنوا باللسان لقيل إنما أريد به القلب، والثاني أنهم قد آمنوا بموسى وعيسى وقد أخبراهم بذلك كما يخبر المنجمة.

فجواب الأول أن المباهلة لا تحتمل ذلك، وأيضًا أنهم أهل بصر، إذا لو ردوا لقالوا بأنهم فعلوا ذلك أيضًا بقلوبهم. والحرف الثاني، لو كان كذلك، ما امتنعوا عن مقابلته عند قوله ﴿لَتَدْخُلُنَّ الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ﴾ وقوله ﴿لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ﴾، ولو كان بذلك كان التصديق لما احتمل المقابلة بأعز الأشياء، وهي الأنفس والأموال.

قال الفقيه، رحمه الله: وأيضًا أنه لو كان بالذي ذكر، لم يكن خبر رسول الله، لن يتمنوه بذلك، بل كان بالذي يعلم أنهم لا يفعلون، ولا قوة إلا بالله.

وطعن، ولو كان على حكم قول المنجمة لما تقرر عندهم حتى يتحرجوا الإجابة، لم يكن الذي جاء به رسول الله بدون ذلك لم يتحرجوا عما خوفهم فيسلموا، ولا قوة إلا بالله.

وطعن في قوله ﴿وَمَا كُنْتَ تَتْلُو مِنْ قَبْلِهِ مِنْ كِتَابٍ﴾، إن الحفظ يقوم مقام الكتاب، وأحال لأن الحفظ يكون عن تلاوة وما بالإلقاء عليه فهو عن كتاب يُقرأ. وبعد، فإنما ذلك إنما يكون بمن يظهر اختلافه عند من يعرف به، ومعلوم أنه نشأ بين أظهرهم، لم يعرف في شيء من ذلك، ولولا ذلك لكان هذا القدر من المقابلة سهلًا لا يعجزون عنه.

وطعن في إخبار القرآن، إنه خبر الآحاد، وذلك كذب، بل رواه كافة عن كافة، مع ما في هذا إقرار أنه حجة.

وطعن التواتر بما لا تخلو الجماعة عن البعد من السمع، فيحتمل الحيلة أو القرب، فلا يحتمل مباشرة مثله إلا اليسير.

قال ابن الراوَندي: هذه الجهلة بالمحافل، وإلا الأمر في ذلك ينتشر ما كان من قبل، حتى لا يكاد شيء منه يخفى على الأبعدين، فضلا عن الأقربين.

وطعن أيضًا بإجماعات اليهود والنصارى، قال ابن الراوَندي: إما أن ينكر الخبر ألبتة فيبطل مذهبه في تقليد الـ «ماني»، وقوله هذا أو يجيز خبرًا، لا بد إذ ذاك من الرجوع إلى إجماع أهل الحق في الأصول العقلية، فيقبل أخبارهم وإجماعاتهم، إذ هم المتمسكون به ونحن أولئك بحمد الله.

قال الشيخ رحمه الله: والأصل في هذا أن الأخبار التي لزم في العقول قبولها، لما في [رد] ذلك بطلان حكمة السمع واللسان، وفيه زوال علوم المعاش والمعاد، وانقطاع الأصول إلى الأغذية والأدوية التي بها حياة الأبدان، ثم كانت الأخبار تتفاقم في الانتشار، على قدر الأمور التي عنها الأخبار في العِظَم، نحو ملك لو قتل لانتشر أمره بالضرورة، حتى لو أحب الناس كتمان مثله لما قدروا عليه، وكذلك الخارجة من المعارف المعتادة، وفيما يقل خطره، أو يجري على المعتاد، لا يظهر ظهوره، بل لعله لا يذكر معروف ذلك في الخلقة، وعلى ذلك انتشرت أخبار الفتوح، وقهر الملوك، فعلى مثل هذا أمر الرسل، لأنهم جاءوا بالأمور العظام الخارجة عن الأمر المعتاد عندهم، فتظهر أخبارهم، فتنتشر حتى تبلغ أقاصي الدنيا وأدانيها، إذ هي على وجه لا يملك السامعون كتمانها، على ما ذكرت من تغاضي الخلقة في نشر مثله، مع ما قد ينتشر مثل ما ذكرت مما لا منفعة فيه. فالذي يعم الخلق جميعًا معناه أحق في ذلك، وفي كل أمر منتشر عن أحد يعود الخبر، إن كان على حق أو جور، فيعلم ما افتعل منه فيُغيَّر، وما صدق فيه فيُقَرَّ، وفي ذلك لزوم انتشار أخبار الرسل في حياتهم، وظهور المفتعل من ذلك، فيُمحى أثره بالنهي والتغيير، فيبقى الحق الصدق منه. دليل ذلك أمر رسول الله، حتى لا تأتي ناحيةً نائية ولا مكانًا بعيدًا، إلا وجدت أثره فيه ظاهرًا، وبخاصة في عصره، إذ كان ينساب إليه من الآفاق، ويظهر شأنه في البلاد، فإذا كان كذلك، لا وجه لقوله أخباره أخبار الآحاد، ولا لما ذكر من الوجوه، بل الخبر الواحد في الأمر المهم أو الخارج عن الأمر المعتاد ينتشر انتشارًا أظهر، فكيف فيما

فيه دعاء أهل الأديان، وإرسال الكتب إلى الأفق، ومجيء الوفود من كل النواحي، وامتحان الرسل بأنواع الحجاج، وقصد الملوك نحوهم في إطفاء نورهم، وإشفاقًا منهم على ملكهم أن يذهب ويضمحل، على ما عرفوا من ضعفهم في أبدانهم، وقلة أعوانهم من جوهرهم، فما ذلك الخوف إلا لعلمهم أنهم أتوا من عند القادر العليم، وعلى ذلك مما يخرج مخرج الآيات من الأمور الخطرة لن يذهب أثر ذلك ما بقي لهم تَبَعٌ، وبمثله احتجاج. ولا قوة إلا بالله.

وما ذكر من إجماعات اليهود والنصارى إنما ذلك أمور اختلفوا فيها على قدر ما احتمل آراؤهم، فانتشرت في اتباع كل منهم، ليس ذلك في الآيات ولا في الأمور الخطرة.

وبعد، فإنه متى بلغ ذلك تبديل الشرع، حتى كاد أن يُمحى أثره ويندرس خبره، بفضل الله ومنِّه في إرسال من يحيي ذلك، ويظهر ما عليه الرسل بالآيات القاهرة العقول، ليعلموا بهم التغيير والتبديل، وعلى ذلك الانتشار.»

...

قال أبو الحسين الراوَندي: طعن الوراق في أخبار براهين الرسل من حيث وردت من طريق أو طريقين، وهذا بهت شديد، بل أجمعت عليها أمتنا، ثم أمْر نبي الله مما توارث به الملحدون لتكلف الطعن، والموحدون لرعاية الحق، مع تطابق الكفرة على أن يجدوا في خُلقه ضعفًا أو في شجاعته، أو له في شيء من المطامع رغبة، أو إلى شيء من فنون منافع الدنيا ميلًا، فما وجدوا ذلك. فهذا لو كان شرط صحة الأخبار كثرة العدد، فكيف وشرطه الاستيلاء على القلوب، وسكونها إليه، وطمأنينة النفس بالمخرج والفحوى، ورفع ما يعترض من الظنون؟ وهكذا الأمر عند أخبار المحقين وإن قل عددهم.

وطعن الوراق في قوله ﴿فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ﴾ أن كيف أمر بذلك مع الشهادة عليهم بكتمان الحق؟ فأجيب بما إذ أيد الله نبوة محمد بالحجج القاهرة مالوا إلى الكتاب، فقيل لهم على أن الله يسخرهم في ذلك ويضطرهم إلى الموافقة، فيكون ذلك من جليل آياته، إذ جمع عليه الأعداء والأولياء، وهو قوله ﴿أَوَلَمْ يَكُنْ لَهُمْ آيَةً أَنْ يَعْلَمَهُ عُلَمَاءُ بَنِي إِسْرَائِيلَ﴾، وأيضًا إن ذا على ما يُعرف من لجاج الرجل بعد إقامة البرهان عليه، أن يقال فاسأل ذلك فلانًا ممن يُطمع سكون قلبه إليه، فيترك اللجاج. والثالث أن يكون المراد يُرجع إلى من أسلم منهم، وبالله التوفيق.

وجائز أن يكون المراد بأهل الذكر هم أهل الشرف الذين يمنعهم شرفهم عند التحكيم إليه عن الكذب، والله أعلم.

وطعن الوراق في إخبار رسول الله بحضور الملائكة يوم بدر. قال: أين كانوا يوم أحد؟

جواب الأول: ظهور رءوس ببدر بلا قاتل رأوه، وبيان المذكور من الأعداد أنهم رأوا صورًا لم يعرفوهم. وجواب الثاني: أن ذلك أول حرب، فأراد الله تعالى أن ينصرهم ليُظهر الحق ويُبطل الباطل.

قال ابن الراوَندي: العجب من الوراق حيث جحد أخبار الرسل مع البراهين، ودعا إلى قبول قول المنانية، وألزم القوم حماقاتهم من بسط السماوات من جلود الشياطين، واضطراب الأرض باضطراب الحيات والعقارب فيها، وقبول أخبارهم بعمل النور والظلمة، ودفع ما هو في عقولهم حُسنه. وبالله التوفيق.

قال الشيخ رحمه الله: وفي أمر بدر وجوه من المعتبر؛ أحدها عمل كف من تراب أن أصاب كلًّا منهم، وفيه ما ذكر، وفيه ما يشبه المباهلة من قول أبي جهل: اللهم انصر أبرَّنا، وأوْصَلَنا للرحم، وجمع الأئمة من الكفرة، وغير ذلك. والله الموفق.

وزعم من أنكر الرسل بما لا يأمر الحكيم بما يقبح في العقل، إذ لو جاز مجيء الخبر بمثله، لجاز ذلك في إباحة الجور والكذب. فأجيب بأن ما حسنه العقل وقبحه نوعان: أحدهما لا يتغير، نحو شكر المنعم وقبح السفيه، والثاني هو الذي يحسنه العقل للعاقبة أو للمقدمة أو الحال، نحو ما يحسن في العقل المنهمك في الفساد الباغي على وجه الانتقام، فجائز ورود الشرع بمثله، وعلى ذلك أمر الذبائح، ولو قدر الإباحة فيه كان كل حي يموت، والذبح أرْوَح إليه وأيسر عليه، فيكون بمعنى الأشياء المباحة. والثاني أن العدل في الجملة حسن والجور في الجملة قبح، لكن من الأشياء ما يظهر قبحه بالنهي، وحسنه بالأمر، وذلك نحو تقلب أحوال المرء وانتقاله، وعلى ذلك ذبح الحيوان، إذ جاءت به الرسل، وهم لا يأتون إلا بالعدل.

وعلى الثنوية ما أجاز النور ضرر الظلمة لما رأى من المصلحة. وفي مثله ذكر الوراق أن الرسل لو جاءوا إلى التمسك بحجج العقول فهم منا، وإن جاءوا إلى خلافها فقد جعلها الله حججًا، لم يجز الغير إلا بالتغيير، وفي ذلك زوال الخطاب.

عارضه ابن الراوَندي بما يُرى أسود الرأس ثم يُراه أبيض، أتغير بصره أو تغير الشيء على البصر؟ إذ ليس هو بأسود لما يراه البصر، فمثله أمر ما يراه العقل عدلًا للأمر، وكذلك هذا في القيام والقعود، وكل الأحوال، ومثله الحجامة والأكل والشرب، قد تحسن هذه الأحوال على اختلافها، ولم يجب به تغير العقل حتى يحسن فيه الذي كان يحسن بخلافه؛ فمثله أمر الرسل. ثم قد يجوز تحمل المؤن العظام لعواقب محمودة، واختيار

المضار لسلامة محمودة، نحو التجارات والإجارات والزراعات والأدوية وأنواع الجراحات، وكذلك اختيار ترك النفع لنفع أرجح منه، وعلى ذلك أمر الشرائع، ولا قوة إلا بالله.

وأيَّد الوراق الذي بينًّا أن في العقل ذم الإساءة إلى من لم يؤذ، وإن لم يحب لغيره ما يحب المرء لنفسه، والذبائح خارجة من ذلك، فهذا لأنه توهمه مفردًا من العلل، فإذا تأمل حسن العواقب والسلامة، مع عَقِيب المنافع، وكذلك فضل راحة، وفي الذبائح ذلك.

ونحن نقول، وبالله التوفيق، إن الأشياء نوعان: أحدهما مما يحسن لنفسه ويقبح ضده وكل خلافاته، والثاني ما يحسن الشيء وخلافاته، على حسب الحاجة، وقيام الدلالة من حمد العواقب وذمها، فلزم القول في هذا بمن يعرف أحوال الحمد والذم، فيخرج الأمر عليه. على أنه لا بد لمن يكون يعتمد على عقله. والاختلاف المتناقض ذلك سببه، أو يرجع إلى مخصوص من العقل، وفي ذلك القول بالرسول، ثم أمر الذبائح لا يحتمل أن يكون قبحها لنفسها، لما يحل في موضع الانتقام، ويحسن في العقول، إذا تفكر في ذلك دفع الأذى والمكروه، أو تقع العواقب فبطل قبح ذلك لنفسه، فلزم جواز المحنة فيه بالترك والإذن، وفي ذلك إباحة، وأيضًا أن كل شيء حسنه العقل فهو لا يقبح بحال، وكذلك القبيح من الحسن، وكل شيء قبح لنفار الطبع بما يتوهم حلوله في جوهر المتوهم، فينفر طبعه لألمه، ثم هذا قد يجوز أن يذهب ذلك بالاعتياد، نحو القصابين والذين اعتادوا القتال، فثبت أن النهي عنه طبيعي لا عقلي، فتغير ذلك من العادة يزول، وذلك نحو جواهر من الحيوان طبعه التوحش، وعلى ذلك طبع الجميع عن الأحمال الثقيلة، ثم تصير بالرياضة وتعويد غيره كأنها على ذلك طبعت، فعلى ذلك أمر الحيوان، وأيضًا أن كل حي إذ هو يموت ثم لم يلحق أحد به لائمه، فمثله إذا جاء الإذن ممن هو له.

وأحق من يقول الثنوية، لأوجه؛ أحدها: استجازتهم تباين النور والظلمة، ثم الامتزاج، ثم التباين. وفي ذلك تفرقٌ بين كل مقترنين، وتميز بين كل ممتزجين، وذلك معنى الذبح. والثاني: أن الألم إما أن يحل بجوهر النور فيصير محتملًا للأذى، وهو شر، ولولا ذلك لم ينه عن الذبح إذ هو ذلك، ثم هو لا يخلو من أن يحل بجوهر النور، فقد عمل الشر، أو بجوهر الظلمة. فالنهي والإنكار مما لا معنى له، لأنه ينكر على من لا يحتمل طبعه القبول في ذلك، كمن يأمر من ليس له ما يطير به بالطيران، أو أن يكون الألم يحل بجوهر الظلمة، وذلك هو الحق عندهم؛ ثم إما إن دخل عليه ذلك بجوهر النور، فهو يصنع ما يُذم عليه، أو بجوهر الظلمة فقد أحسن حيث آلم الظلمة، إذ ذلك عدل. والله الموفق.

وأيضًا إن في الذبح إخراج الروح الصافي من الظلمة الكدرة، وذلك الحق وهو عاقبة كل شيء (١٨٦–٢٠٢).

«ثم تكلم في سؤال الرزق، قال: سأل الوراق فقال: يقال لهم هل اتقى أحد معصية الله وهو قادر مراقبته لله؟ فإن قالوا: لا. أعظموا القول في وصف الأنبياء إنهم لم يفعلوا ذلك، وإن قالوا: نعم. لزمهم القول بها قبل الفعل.

نقول له وبالله التوفيق: إن عنيت بالقدرة الأسباب التي هي أحوال القدرة التي تعرض لا محالة لولا التضييع من العبد فبلى، وكل الأنبياء كذلك كانوا، وكذلك الأخيار، وإن أردت بها القدرة التي هي مع الفعل أحلت السؤال، وصرت كمن يقول هل راقب الله أحد في إبقاء المعاصي وهو فاعل لها؟ وذلك مما لا معنى له، وهو يعارضك فيقول: هل راقب الله نبي من الأنبياء في إبقاء معصية علمها منه أو أخبرها عنه؟ فمهما أجاب في شيء فمثله الأول، ثم يقال: هل تفضل الله على أحد من أوليائه بمنع قدرة عداوته؟ فإن قال: نعم. نقول إن الله لم يعط أولياءه قدرة معاصيه، فعليه في أعدائه أيضًا أنه لم يعطهم قوة طاعته، وفي ذلك ما أنكر آنفًا. وإن قال: لا. زعم أنه أعطى أولياءه قوة عداوته، ومن قولهم إنه لم يعط أعداءه قوة العداوة، فالآن صار إلى أن أعطى أولياءه قوتها، وذلك عظيم. ثم يقال: هل أعطى الله وليًّا قُوِّى على تلك الطاعة حين الطاعة؟ فإن قال: لا. فالوحشة في طاعة لم يقو عليها، ليست بدونها في اجتناب معصية لم يقو عليها، بل قوي على ترك المعصية، وعندهم لم يقو على الطاعة، وهذا أوحش. ثم يقال: هل والى لله ولي أو عاداه عدو بفعل قوي عليه؟ فإن قال: نعم. أقر بالقوة مع الفعل. وإن قال: لا. زعم أن العداوة والولاية بما لا يقوى عليه، وذلك بعيد، ولا قوة إلا بالله» (٢٨٥–٢٨٦).

الشهرستاني (الملل والنحل)

(١) «وحكى عنه [أي هشام بن الحكم] أبو عيسى الوراق أنه قال: إن الله تعالى مماسٌّ لعرشه لا يفضل منه شيء عن العرش ولا يفضل من العرش شيء عنه.»

(٢) «ذكر عن هشام بن سالم ومحمد بن النعمان: أنهما أمسكا عن الكلام في الله، ورويا عمن يوجبان تصديقه أنه سئل عن قول الله تعالى: ﴿وَأَنَّ إِلَى رَبِّكَ الْمُنْتَهَى﴾، قال: إذا بلغ الكلام إلى الله تعالى فأمسكوا، فأمسكا عن القول في الله، والتفكر فيه حتى ماتا. هذا نقل الوراق.»

لا يُظهر النص حدود الاقتباس عن الوراق، لذا اكتفينا بالفقرة الأخيرة في حديث الشهرستاني عن فرقة النعمانية، والتي تنتهي بقوله: هذا نقل الوراق. ولكننا هنا نورد الفقرات السابقة عليها، إذ لا شيء يمنع أن تكون منقولة عن الوراق، وهو الأرجح:

«النعمانية: أصحاب محمد بن النعمان أبي جعفر الأحول، الملقب بشيطان الطاق، وهم الشيطانية أيضًا. والشيعة تقول: هو مؤمن الطاق. وهو تلميذ الباقر محمد بن علي بن الحسين رضي الله عنه، وأفضى إليه أسرارًا من أحواله وعلومه. وما يحكى عنه في التشبيه فهو غير صحيح. قيل: وافق هشام بن الحكم في أن الله تعالى لا يعلم شيئًا حتى يكون.

قال محمد بن النعمان: إن الله عالم في نفسه ليس بجاهل، ولكنه إنما يعلم الأشياء إذا قدرها وأرادها، فأما من قبل أن يقدرها ويريدها فمحال أن يعلمها، لا لأنه ليس بعالم، ولكن الشيء لا يكون شيئًا حتى يقدره وينشئه بالتقدير، والتقدير عنده: الإرادة، والإرادة فعله تعالى.

وقال: إن الله تعالى نور على صورة إنسان رباني، ونفى أن يكون جسمًا، لكنه قال: قد ورد في الخبر «إن الله خلق آدم على صورته»، و«على صورة الرحمن»، فلا بد من تصديق الخبر.

ويُحكى عن مقاتل بن سليمان مثل مقالته في الصورة، وكذلك يُحكى عن داود الجواربي، ونُعيم بن حماد المصري، وغيرهما من أصحاب الحديث: أنه تعالى ذو صورة وأعضاء. ويُحكى عن داود أنه قال: اعفوني عن الفرج واللحية، واسألوني عما وراء ذلك، فإن في الأخبار ما يثبت ذلك.

وقد صنف ابن النعمان كتبًا جمة للشيعة منها «افعل، لم فعلت» ومنها «افعل، لا تفعل»، ويذكر فيها أن كبار الفرق أربع: الفرقة الأولى عنده: القدرية. الفرقة الثانية عنده: الخوارج. الفرقة الثالثة عنده: العامة. الفرقة الرابعة عنده: الشيعة. ثم عين الشيعة بالنجاة في الآخرة من هذه الفرق.»

(٣) «حكى محمد بن هارون المعروف بأبي عيسى الوراق، وكان في الأصل مجوسيًّا عارفًا بمذاهب القوم: أن الحكيم ماني زعم أن العالم مصنوع مركب من أصلين قديمين: أحدهما نور والآخر ظلمة، وأنهما أزليان لم يزالا، ولن يزالا، وأنكر وجود شيء إلا من أصل قديم، وزعم أنهما لم يزالا قويين حساسين دراكين سميعين بصيرين، وهما مع ذلك

في النفس، والصورة، والفعل، والتدبير، متضادان، وفي الحيز متحاذيان تحاذي الشخص والظل. وإنما تتبين جواهرهما وأفعالهما من هذه المقارنة:

فجوهر النور: حسن، فاضل، كريم، صافٍ، نقي، طيب الريح، حسن المنظر. وجوهر الظلمة: قبيح، ناقص، لئيم، كدر، خبيث، منتن الريح، قبيح المنظر.

ونفس النور: خيرة، كريمة، حكيمة، نافعة، عالمة. ونفس الظلمة: شريرة، لئيمة، سفيهة، ضارة، جاهلة.

وفعل النور: الخير، والصلاح، والنفع، والسرور، والترتيب، والنظام، والاتفاق. وفعل الظلمة: الشر، والفساد، والضرر، والغم، والتشويش، والتغيير، والاختلاف.

وبالنسبة للحيز، فإن جهة النور: جهة فوق، وأكثرهم على أنه مرتفع من ناحية الشمال، وزعم بعضهم أنه بجنب الظلمة. وجهة الظلمة: جهة تحت، وأكثرهم على أنها منحطة من ناحية الجنوب، وزعم بعضهم أنها بجنب النور.

وأجناس النور خمسة: أربعة منها أبدان، والخامس روحها، فالأبدان هي: النار والنور والريح والماء، وروحها النسيم، وهي تتحرك في هذه الأبدان. وأجناس الظلمة خمسة: أربعة منها أبدان، والخامس روحها، فالأبدان هي: الحريق والظلمة والسموم والضباب، وروحها الدخان، وتدعى الهامَّة، وهي تتحرك في هذه الأبدان. وصفات النور: حية، خيرة، طاهرة، زكية.

وقال بعضهم: كون النور لم يزل على مثال هذا العالم له أرض وجو. فأرض النور: لم تزل لطيفة على غير صورة هذه الأرض، بل هي على صورة جِرم الشمس. وشعاعها كشعاع الشمس، ورائحتها أطيب رائحة، وألوانها ألوان قوس قزح.

وصفات الظلمة: ميتة، شريرة، نجسة، دنسة. وقال بعضهم: كون الظلمة لم تزل على مثال هذا العالم لها أرض وجو. فأرض الظلمة لم تزل كثيفة على غير صورة هذه الأرض، بل هي أكثف وأصلب، ورائحتها كريهة، وأنتن الروائح، وألوانها ألوان السواد.

وبالنسبة للنور قال بعضهم: لا شيء إلا الجسم؛ والأجسام على ثلاثة أنواع: أرض النور وهي خمسة، وهناك جسم آخر ألطف منه وهو الجو، وهو نفس النور، وجسم آخر وهو ألطف منه وهو النسيم، وهو روح النور.

وبالنسبة للظلمة قال بعضهم: لا شيء إلا الجسم. والأجسام على ثلاثة أنواع، أرض الظلمة، وجسم آخر أظلم منه وهو الجو، وجسم آخر أظلم منه وهو السموم.

وبالنسبة للنور قال بعضهم: ولم يزل يولِّد النور ملائكة وآلهة وأولياء، لا على سبيل المناكحة، بل كما تتولد الحكمة من الحكيم، والمنطق الطيب من الناطق. وملك ذلك العالم هو روحه. ويجمع عالمه الخير، والحمد، والنور.

وبالنسبة للظلمة قال بعضهم: ولم تزل تولِّد الظلمة شياطين وأراكنة وعفاريت، لا على سبيل المناكحة، بل كما تتولد الحشرات من العفونات القذرة. وملك ذلك العالم هو روحه، ويجمع عالمه الشر والذميمة والظلمة.

ثم اختلفت المانوية في: المزاج وسببه، والخلاص وسببه. قال بعضهم: إن النور والظلام امتزجا بالخبط والاتفاق، لا بالقصد والاختيار. وقال أكثرهم: إن سبب المزاج أن أبدان الظلمة تشاغلت عن روحها بعض التشاغل، فنظرت الروح فرأت النور، فبعثت الأبدان على ممازجة النور، فأجابتها لإسراعها إلى الشر.

فلما رأى ذلك ملك النور، وجه إليها ملكًا من ملائكته، في خمسة أجناس من أجناسها الخمسة، فاختلطت الخمسة النورية بالخمسة الظلامية، فخالط الدخان النسيم؛ وإنما الحياة والروح في هذا العالم من النسيم، والهلاك والآفات من الدخان، وخالط الحريق النار، والنور الظلمة، والسموم الريح، والضباب الماء. فما في العالم من منفعة وخير وبركة، فمن أجناس النور؛ وما فيه من مضرة وشر وفساد، فمن أجناس الظلمة.

فلما رأى ملك النور هذا الامتزاج أمر ملكًا من ملائكته فخلق هذا العالم على هذه الهيئة، لتخلص أجناس النور من أجناس الظلمة. وإنما سارت الشمس والقمر وسائر النجوم والكواكب لاستصفاء أجزاء النور من أجزاء الظلمة، فالشمس تستصفي النور الذي امتزج بشياطين الحر، والقمر يستصفي النور الذي امتزج بشياطين البرد.

والنسيم الذي في الأرض لا يزال يرتفع، لأن من شأنها الارتفاع إلى عالمها، وكذلك جميع أجزاء النور أبدًا في الصعود والارتفاع، وأجزاء الظلمة أبدًا في النزول والتسفل، حتى تتخلص الأجزاء من الأجزاء، ويبطل الامتزاج، وتنحل التراكيب، ويصل كل إلى كله وعالمه، وذلك هو القيامة والمعاد.

قال: ومما يعين في التخلص والتمييز، ورفع أجزاء النور: التسبيح والتقديس والكلام الطيب وأعمال البر، فترتفع بذلك الأجزاء النورية في عمود الصبح، إلى فلك القمر، ولا يزال القمر يقبل ذلك من أول الشهر إلى نصفه، فيمتلئ فيصير بدرًا، ثم يؤدي إلى الشمس إلى آخر الشهر، وتدفع الشمس إلى نور فوقها. فيسري ذلك في العالم، إلى أن يصل إلى النور الأعلى الخالص.

ولا يزال يفعل ذلك حتى لا يبقى من أجزاء النور شيء في هذا العالم، إلا قدر يسير منعقد، لا تقدر الشمس والقمر على استصفائه، فعند ذلك يرتفع الملك الذي يحمل الأرض، ويدع الملك الذي يجذب السماوات، فيسقط الأعلى على الأسفل، ثم توقد نار حتى يضطرم الأعلى والأسفل، ولا تزال تضطرم حتى يتحلل ما فيها من النور، وتكون مدة الاضطرام ألفًا وأربعمائة وثمانيًا وستين سنة.

وذكر الحكيم ماني في باب الألف من الجبلة الأولى، وفي أول الشابرقان: أن ملك عالم النور في كل أرضه لا يخلو منه شيء، وأنه ظاهر باطن، وأنه لا نهاية له، إلا من حيث تناهي أرضه إلى أرض عدوه.

وقال أيضًا: الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة، والمزاج المحدث هو الخير والشر.

وقد فرض ماني على أصحابه العشر في الأموال كلها، والصلوات الأربع في اليوم والليلة، والدعاء إلى الحق، وترك الكذب والقتل والسرقة والزنا والبخل والسحر وعبادة الأوثان، وأن يأتي على ذي روح ما يكره أن يؤتى إليه بمثله.

واعتقاده في الشرائع والأنبياء: أن أول من بعث الله تعالى بالعلم والحكمة آدم أبو البشر، ثم بعث شيثًا بعده، ثم نوحًا بعده، ثم إبراهيم بعده، عليهم الصلاة والسلام. ثم بعث بالبددة إلى أرض الهند، وزَرَادشت إلى أرض فارس، والمسيح كلمة الله وروحه إلى أرض الروم والمغرب، وبولس بعد المسيح إليهم، ثم يأتي خاتم النبيين إلى أرض العرب.»

(٤) «حكى الوراق: أن قول المزدكية كقول كثير من المانوية في الكونين والأصلين، إلا إن مزدك كان يقول إن النور يفعل بالقصد والاختيار، والظلمة تفعل على الخبط والاتفاق. والنور عالِم حساس، والظلام جاهل أعمى، وأن المزاج كان على الاتفاق والخبط، لا بالقصد والاختيار، وكذلك الخلاص إنما يقع بالاتفاق دون الاختيار.

وكان مزدك ينهى الناس عن المخالفة والمباغضة والقتال. ولما كان ذلك إنما يقع بسبب النساء والأموال، أحل النساء وأباح الأموال، وجعل الناس شركة فيهما كاشتراكهم في الماء والنار والكلأ. وحكي عنه أنه أمر بقتل الأنفس، ليخلصها من الشر ومزاج الظلمة.

ومذهبه في الأصول والأركان أنها ثلاثة: الماء والأرض والنار. ولما اختلطت حدث عنها مدبر الخير، ومدبر الشر، فما كان من صَفْوها فهو مدبر الخير، وما كان من كدَرها فهو مدبر الشر.

وروي عنه أن معبوده قاعد على كرسيه في العالم الأعلى، على هيئة قعود خُسرو في العالم الأسفل، وبين يديه أربع قوى: قوة التمييز، والفهم، والحفظ، والسرور؛ كما بين يدَي خُسرو أربعة أشخاص ...»

ابن النديم البغدادي (الفهرست)

«هو أبو عيسى محمد بن هارون بن محمد الوراق. من المتكلمين النظارين. وكان معتزليًّا، ثم خلَّط وانتهى به التخليط إلى أن صار يُرمى بمذهب أصحاب الاثنين. وعنه أخذ ابن الراوَندي. وله من الكتب: كتاب المقالات. كتاب الحدث. كتاب الإمامة الكبير. كتاب الإمامة الصغير. كتاب الغريب المشرقي في النوح على الحيوان. كتاب اقتصاص مذاهب أصحاب الإثنين والرد عليهم. كتاب الرد على النصارى الكبير. كتاب الرد على النصارى الأوسط. كتاب الرد على النصارى الأصغر. كتاب الرد على المجوس. كتاب الرد على اليهود» (٢١٦).

«أسماء وذكر رؤساء المنانية في دولة بني العباس ... ومن رؤسائهم المتكلمين الذين يُظهرون الإسلام ويبطنون الزندقة: ابن طالوت، أبو شاكر، ابن أخي أبي شاكر، ابن الأعدى الحريزي، نعمان بن أبي العوجاء، صالح بن عبد القدوس. ولهؤلاء كُتُب مصنفة في نصرة الاثنين ومذاهب أهلها. وقد نقضوا كتبًا كثيرة صنفها المتكلمون في ذلك. ومن الشعراء: بشار بن برد، إسحق بن خلف، ابن سَيَابَة، سَلْم الخاسر، علي بن الخليل، علي بن ثابت. وممن تشهر أخيرًا: أبو عيسى الوراق، وأبو العباس الناشئ، والجَيهاني محمد بن أحمد» (٤١٠).

عبد القاهر البغدادي (الفَرْق بين الفِرَق)

(١) «ذكر أبو عيسى الوراق في كتابه أن بعض أصحاب هشام [بن الحكم] أجابه إلى أن الله عز وجل: مماسٌّ لعرشه لا يفضل منه شيء عن العرش ولا يفضل من العرش عنه.»

(٢) «وقد روى أن هشامًا، مع ضلالته في التوحيد، ضل في صفات الله أيضًا، فأحال القول بأن الله لم يزل عالمًا بالأشياء.»

(٣) «وحكى أبو عيسى الوراق أنه [هشام] زعم أن لمعبوده وَفْرَةً سوداء، وأنه نور أسود وباقيه نور أبيض.»

القاضي عبد الجبار (المغني في أبواب التوحيد والعدل)

(١) «وحكى أبو عيسى الوراق عن أكثرهم [أي المانوية] أن النور لم يزل مرتفعًا في ناحية الشمال، والظلمة منحطة في ناحية الجنوب. وقال بعضهم: كل واحد منهما إلى

جنب الآخر. وقال بعضهم إن تلاقيهما على جهة الانتصاب وفي الظلمة اضطجاع. واختلفوا في تلاقيهما، فقال بعضهم: يتماسَّان من غير فاصل كتماسِّ الشمس والظل، وهذا قول معظمهم. وقال بعضهم إن تلاقيهما على المجاورة وبينهما فرجة.

وزعموا أن كل واحد منهما خمسة أجناس؛ أربعة أبدان، وهي النور النار والماء والريح، والخامس هو الروح، وهو النسيم، والنسيم يتحرك في هذه الأبدان. فأبدان الظلمة: الحريق والظلمة والسموم والضباب، وروحها الدخان، ويسمونها الهمامة. وزعموا أن أبدان النور يخالف بعضها بعضًا وتشترك في أنها نور. وروح النور لم تزل تنفع أبدانها وتنفعها أبدانها. وروح الظلمة تضر بأبدانها وتضر بها أبدانها. وحُكي عنهم أن الأجناس الخمسة منها سواد وبياض وحمرة وصفرة وخضرة؛ فما كان منها من بياض في عالم النور فهو خير، وما كان منه في عالم الظلمة فهو شر. ولهما حواسُّ خمس، فما كان منها في النور فهو خير، وما كان منها في الظلمة فهو شر. وزعم أكثرهم أن الأجناس والأرواح جميعها حي حساس. قال بعضهم في الروحين إنهما حيان. وأبدان النور حية حياة طاهرة لا حياة حس وتمييز؛ وأبدان الظلمة وأجناسها ميتة فاسدة.

وحُكي عن أبي عيسى الوراق أن أفعال نفسيهما باختيار؛ لكن اختيارهما لا يعدو ما في طبعيهما. قالوا: وإنما تختلف الأشياء في الخير والشر والحسن والقبح والعلم والجهل، فيكون بعض ذلك أكثر من بعض على قدر كثرة أجزاء النور وأجزاء الظلمة. وقال في المزاج: هو في عالم الظلمة دون عالم النور.

وقال الوراق في كتابه، وكان ثنويًّا: هم على ثلاث فرق: فرقة تنفي الأعراض، وأخرى تثبتها أعيانًا للأجسام، وثالثة زعمت أنها صفات ولا يقال هي الجسم أو غيره. واختلفوا في خلاص النور من الظلمة بعد المزاج، فمثلهم من قال: إن كل النور يتخلص من الظلمة. ومنهم من قال يبقى في الظلمة بعضه، لأن النور إذا تخلص منها جعل بينه وبينها حاجزًا من الظلمة، وهي أجزاء النور يرتبط بها لئلا تعود إليه فتؤذيه. ثم اختلفوا فقال بعضهم: إذا غلبت الظلمة على النور وطال مكثه عمل عملها؛ وأنكر ذلك سائرهم؛ وكذلك النور إذا غلب على الظلمة» (ج٥، ١٠–١٢).

(٢) «حكاية قول المَزْدَقية. حكى الوراق أن قولهم كقول كثير من المانوية في الكونين، لكنهم زعموا أن النور يفعل على القصد والظلمة تفعل بالخبط» (ج٥، ١٦).

أبو حيان التوحيدي (الإمتاع والمؤانسة)

(١) «قال أبو عيسى الوراق، وكان من حذاق المتكلمين، إن الآمر بما يعلم أن المأمور لا يفعله سفيه، وقد علم الله من الكفار أنهم لا يؤمنون، فليس لأمرهم بالإيمان وجهٌ في الحكمة.

قال أبو سليمان: انظر كيف ذهب عليه السر في هذه الحال، من أين أتوا، وكيف لزمتهم الحجة.»

(٢) «وقال أبو عيسى أيضًا: المعاقب الذي لا يستصلح بعقوبته من عاقبه، ولا يستصلح به غيره، ولا يشفي غيظه بعقوبته جائر، لأنه قد وضع العقوبة في غير موضعها. قال: لأن الله تعالى لا يستصلح أهل النار ولا غيرهم، ولا يشفي غيظه بعقوبتهم، فليس للعقوبة وجهٌ في الحكمة. هذا غرض كتابه الذي نسبه إلى الغريب المشرقي.»

ابن كثير (البداية والنهاية)

«وقد كان أبو عيسى الوارق مصاحبًا لابن الراوَندي، قبحهما الله، فلما علم الناس بأمرهما طلب السلطان أبا عيسى فأُودع السجن حتى مات، وأما ابن الراوَندي فهرب فلجأ إلى ابن لاوي اليهودي وصنف له — في مدة مُقامه عنده — كتابه الذي سماه «الدامغ للقرآن» فلم يلبث بعده إلا أيامًا يسيرة حتى مات لعنه الله . ويقال: إنه أُخذ وصُلب».

أبو الفتح العباسي (معاهد التنصيص على شواهد التلخيص)

«وذكر أبو علي الجُبَّائي أن السلطان طلب ابن الراوَندي وأبا عيسى الوراق، فأما أبو عيسى فحُبس حتى مات، وأما ابن الراوَندي فهرب إلى ابن لاوي اليهودي، ووضع له كتاب الدامغ في الطعن على النبي ﷺ، وعلى القرآن، ثم لم يلبث إلا أيامًا يسيرة حتى مرض ومات.»

محمد باقر الداماد (الرواشح السماوية)

«العامة ... يقولون: الظاهر أن هذه المذاهب؛ أعني دعوى النص الجلي، مما وضعه هشام بن الحكم، ونصره ابن الراوَندي وأبو عيسى الوراق وإخوانهم.»

«وبالجملة، لا مطعن ولا غَميزة في أبي عيسى أصلًا، وأما الطاعن فيه مطعون في دينه، والغامز فيه مغموز في إسلامه. وقال السيد المرتضى: إنه رماه المعتزِلة مثلما رموا ابن الراوَندي ... ونقله العلامة عنه في الخلاصة.»

عبد الوهاب القنوجي (بحر المذاهب)

«والذين صنفوا كتبهم [أي الشيعة]: هشام بن الحكم، وعلي بن منصور، وأبو الأحوص، والحسين بن سعد، وأبو عيسى الوراق، وابن الراوَندي.»

(الأعسم، ٢٥٣)

الشريف المرتضى (الشافي)

(١) «فأما أبو عيسى الوراق فإن التثنية مما رماه بها المعتزِلة، وتقدمهم في قذفه بها ابن الراوَندي لعداوة كانت بينهما، وكانت شبهته في ذلك وشبهة غيره تأكيدَ أبي عيسى لمقالة الثنوية في كتابه المعروف بالمقالات، وإطنابَه في ذكر شبهتهم، وهذا القدر إن كان عندهم دالًّا على الاعتقاد فليستعملوه في الجاحظ، وغيره ممن أكد مقالات المبطلين ومحَّضها وهذَّبها.

فأما الكتاب المعروف بالمشرقي، وكتاب النوح على البهائم، فهما مدفوعان عنه، وما يبعد أن يكون بعض الثنوية عملهما على لسانه، لأن من شأن من يُعرف ببعض المذاهب أن يضاف إليه مما يدخل في نصرتها الكثير، وليس بنا أن نضيف مثل هذه المذاهب القبيحة إلى من لم يكن متظاهرًا بها، ولا مجاهرًا باعتقادها. وإن لم يكن يتبرأ منها، ويتبرأ من أهلها. لأن الدين يحجز عن ذلك ويمنع منه، ولا نعمل إلا على الظاهر، وأن واحدًا أو اثنين ممن انتسب إلى التشيع واحتمى به، لو كان في باطنه شاكًّا أو ملحدًا، أيُّ تبعة تلزم بذلك نفس المذهب وأهله إذا كانوا ساخطين لذلك الاعتقاد، ومكفِّرين لمعتقِده والذاهب إليه، ولو جُعل مثل هذا وصمة على المذهب وعيبًا على أهله لكانت جميع المذاهب موصومة معيبة، لأنها لا تخلو من أن يُنسب إليها من لم يكن في الحقيقة منها، وأين المعيِّر بما تقدم، والقادح به من قول شيوخه وأسلافه القبيحة، ومذاهبهم الشنيعة؟» (ج١، ٩٠).

(٢) «هذه كتب أبي محمد وأبي سهل رحمهما الله في الإمامة تشهد بما ذكرناه، وتتضمن نصرة جميع ما ذكره أبو عيسى الوراق وابن الراوَندي في كتبهما في الإمامة،

بل قد اعتمدا على أكثر ما ذكراه من الأدلة، وسلكا في نصرة أصول الإمامة تلك الطرق بعينها. ومن خفي عليه ما ذكرناه من قولهم ظالم لنفسه بالتعرض للكلام في الإمامة» (ج١، ٩٨).

(٣) «إن شيوخنا ادعَوا، بل بينوا أن من ادعى النص على هذا الوجه [أي النص الجلي في الإمامة] عددهم قليل، وإنما تجاسر على ذلك ابن الراوَندي وأبو عيسى الوراق وقبلهم هشام بن الحكم على اختلاف الرواية عنه فيه» (ج٢، ١٠٧-١٠٨).

ابن القُمِّي (الكُنى والألقاب)

«محمد بن هارون أبو عيسى الوراق، صاحب «كتاب الإمامة» و«كتاب السقيفة» و«كتاب أخلاق الشيعة» و«المقالات»، كان من المتكلمين الأجلاء في طبقة من لم يُرو عنهم. قال المحقق الداماد في محكي رواشحه: هو من أجلَّة المتكلمين من أصحابنا وأفاضلهم، والسيد المرتضى علَمُ الهدى في «المسائل»، وفي «كتاب الشافي» وفي «البتانيات» وغيرها، كثيرًا ما ينقل عنه ويبني على قوله ويقول على كلامه، ويكثر من قوله: «قال أبو عيسى الوراق في كتابه كتاب المقالات». والأصحاب يكثرون من النقل عن كتاب أبي عيسى الوراق في نقض العثمانية، والعامة يبغضونه جدًّا [أي كتاب العثمانية]» (عباس القُمِّي، الكنى والألقاب، ٣: ٢٠٨).

المصادر والمراجع

(١) ابن كثير، البداية والنهاية، مكتبة المعارف، بيروت، ١٩٩٤م.

(٢) ابن النديم البغدادي، الفهرست، تحقيق رضا المازنداني، دار المسيرة، بيروت، ١٩٨٨م.

(٣) أبو جعفر الطوسي، الفهرست، تحقيق جواد القيومي، مؤسسة النشر الإسلامي، ١٩٩٦م.

(٤) أبو الحسن الأشعري، مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، ١٩٢٩م.

(٥) ______، كتاب شجرة اليقين، تحقيق: كونشي كاستيلو، المعهد الإسباني العربي للثقافة، مدريد، ١٩٨٧م.

(٦) أبو الحسن الخياط، كتاب الانتصار والرد على ابن الراوَندي الملحد، تقديم وتحقيق وتعليق: نيبرج، مكتبة الدار العربية للكتاب، القاهرة. دار أوراق شرقية، بيروت، ١٩٩٣م.

(٧) أبو الحسن عبد الجبار الأسدآبادي، المغني في أبواب التوحيد والعدل، الجزء ٥، الفرق غير الإسلامية، تحقيق محمود محمد قاسم.

(٨) أبو حيان التوحيدي، الإمتاع والمؤانسة، منشورات دار الهلال، ٢٠٠٢م.

(٩) أبو منصور الماتُرِيدي، كتاب التوحيد، نشرة د. فتح الله خليف، بيروت، ١٩٧٠م.

(١٠) أقا بزرك الطهراني، الذريعة إلى تصانيف الشيعة، ج ٢٤، طبعة ٢، دار الأضواء، بيروت.

(١١) حسين مروة، النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية، دار الفارابي، ١٩٧٨م.

(١٢) رشيد الخيون، معتزِلة البصرة وبغداد، دار الحكمة، لندن، ١٩٩٧م.

(١٣) رينان، ابن رشد والرشدية، ترجمة: عادل زعيتر، دار إحياء الكتب، القاهرة، ١٩٥٧م.

(١٤) الشريف المرتضى، الشافي في الإمامة، الجزء الأول، حققه وعلق عليه: عبد الزهراء الخطيب، مركز الأبحاث العقائدية.

(١٥) شمس الدين بن خَلِّكان، وَفَيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، تحقيق: إحسان عباس، دار الثقافة، بيروت.

(١٦) عبد الأمير الأعسم، تاريخ ابن الريوندي الملحد، نصوص ووثائق من المصادر العربية خلال ألف عام، دار الآفاق الحديثة، بيروت، ١٩٧٥م.

(١٧) عبد الرحمن بدوي، من تاريخ الإلحاد في الإسلام، سينا للنشر، ١٩٩٣م.

(١٨) عبد الرزاق محيي الدين، أبو حيان التوحيدي ... سيرته وآثاره، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٧٩م.

(١٩) عبد القاهر البغدادي، الفَرْق بين الفِرَق، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، مكتبة محمد علي صبيح، القاهرة، د.ت.

(٢٠) عزيز العظمة، ابن الريوندي، رياض الريس للنشر، ٢٠٠٢م.

(٢١) فرح أنطون، فلسفة ابن رشد، الهيئة المصرية للكتاب، ١٩٩٣م.

(٢٢) يحيى بن عدي، مقالة في التوحيد، تحقيق وتقديم: الأب سمير خليل اليسوعي، المكتبة البُولِسية (لبنان)، المعهد البابوي الشرقي (روما)، ١٩٨٠م.

(٢٣) يوسف العش، تاريخ عصر الخلافة العباسية، دار الفكر، دمشق، ١٩٨٢م.

(24) David Thomas. *Early Muslim Polemic against Christianity: Abu Isa al-Warraq's 'Against the Incarnation'*. University of Cambridge Oriental Publications.


هنداوي